المعهد العلمي الفرنسي للدراسات العربية

الوجود الحق

والخطاب الصدق

تأليف

عبد الغني بن إسماعيل النابلسي

١٠٥٠ - ١١٤٣ هـ - ١٦٤١ - ١٧٣١ م

تحقيق

بكري علاء الدين



دمشق ١٩٩٥

Publication éditée par
l'Institut Français d'Études Arabes de Damas

Diffusion

Pour tous les pays	Librairie Adrien Maisonneuve, 11, rue Saint-Sulpice, 75006 PARIS, France
Pour le Proche-Orient	Al-Jaffan & Al-Jabi, P.O. Box 4170, LIMASSOL, Chypre
à Damas	IFEAD, BP 344, DAMAS, Syrie
	Librairies Nouri, Avicenne, et celles des Hôtels Méridien et Sheraton
à Alep	Librairie de l'Hôtel Amir

Publication éditée par
L'INSTITUT FRANÇAIS D'ÉTUDES ARABES DE DAMAS
Damas - B.P. 344 - Syrie
Téléphone: (963-11) 33 30 214 / 33 31 962 / 33 34 959
Télécopie: (963-11) 33 27 887
Télex: 412272 IFEAD SY
P.I.F.D. N° 153

ISBN 2-901315-20-8

المعهد العلمي الفرنسي للدراسات العربية

الوجود الحق

والخطاب الصدق

تأليف

عبد الغني بن إسماعيل النابلسي

١٠٥٠ - ١١٤٣هـ - ١٦٤١ - ١٧٣١م

تحقيق

بكري علاء الدين

دمشق ١٩٩٥

مقدمة التحقيق

اعتمدنا في تحقيق كتاب **الوجود الحق** للشيخ عبد الغني النابلسي (ت ١١٤٣هـ/١٧٣١م)[1] على ثلاث نسخ مخطوطة من أصل عدد كبير من المخطوطات[2] التي حفظت لنا أهم كتاب في الفكر العربي الإسلامي في القرن السابع عشر للميلاد. فقد انتهى من تأليفه في دمشق يوم السبت ١٣/٧/١١٠٤هـ= ٢١/٣/١٦٩٣م. والسبب في كثرة النسخ المعروفة لهذا الكتاب هو أن النابلسي كان يدرِّسه لطلابه الذين كانوا يستنسخونه بإشرافه، على فترات متقطعة.

نجد في ثنايا هذا الكتاب عَرْضاً منظَّماً لمذهب «وحدة الوجود» تحت تأثير ابن عربي (ت ٦٣٨هـ/١٢٤٢م) ومدرسته؛ دون إغفال دور ابن سبعين (ت ٦٦٩هـ/١٢٧٠م) في تطوير هذا المذهب.

---

(١) حول ترجمة النابلسي ر. أطروحتي بالفرنسية:

***'Abdalġanī al-Nābulsī, Œuvre, vie et doctrine*, Paris I (Panthéon-Sorbonne), 1985, vol. II, p. 74-134.**

(٢) المرجع السابق، جـ١، ص٢٣٣ - ٢٣٤، حيث أحصينا حتى الآن ١٦ نسخة لنفس المخطوط، ورأينا منذ عشرين سنة نسخة منه عند المرحوم أحمد عبيد في دمشق منسوخة في القرن ١٣هـ. ولا شك أن هنالك نسخاً أخرى في المجموعات العامة والخاصة.

وصف النسخ المستخدمة في التحقيق :

١ ـ نسخة برنستون ورمزنا لها بالحرف (ب) ، وهي النسخة التي اعتمدناها أصلاً في التحقيق ، وتحمل عنواناً كما جاء في الورقة الأولى « هذا كتاب الوجود الحق والخطاب الصدق » . وقد وصفها ر. ماخ في فهرس برنستون :

R. Mach, *Catalogue of Arabic Mss. in the Garrett Collection,* Princeton University Library, Princeton, 1977.

ورقمها في برنستون هو ٣٢٦٦ ، وعدة أوراقها ١٢٦ ورقة . وجاء في الورقة الأخيرة بخط الناسخ :

« وقد تمت كتابة هذا الكتاب العظيم نهار الجمعة في تاسع عشر من شهر ذي الحجة (. . .) سنة أربع ومائة وألف » . أي بعد خمسة أشهر وستة أيام من تاريخ تأليفه . وتأتي أهمية هذه النسخة من كونها مصححة بخط المؤلف . حيث نجد بخطه إضافات طويلة وقصيرة في أماكن متعددة من المخطوط ، أشرنا إليها في الحواشي . كما أننا نقرأ بخط المؤلف في أسفل الورقة الأخيرة : « بلغ مقابلة » . الأمر الذي يمنح هذه النسخة قيمة النسخة الأصلية ، (ولسنا نعرف ما هو مصير مسودة المؤلف نفسه ؟) وقد تبين لنا بعد طول معاينة النسخة المذكورة أنها « الأم » التي نسخت عنها أهم المخطوطات . (انظر فيما يلي صوراً عنها) . لكن اسم الناسخ مجهول !

٢ ـ نسخة استنبول ورمزنا لها بالحرف (س) ، وهي منسوخة في منزل المؤلف حسبما جاء في الورقة الأخيرة : « وقد فرغنا من تحرير هذا الكتاب المبارك وكتابته في منتصف ربيع الأول من شهور ثلاث وعشرين ومائة وألف ، في دمشق الشام (. . .) في منزل المؤلف ، خصه الله بمزيد العز والإقبال » . وقد سجل الناسخ اسمه في نفس الفقرة : « حسين الحافظ كلام الله القدير ، الكرجي مولداً ، البغدادي منشأ ، القادري طريقة » . (انظر فيما يلي صوراً عنها) . وهو

على الأرجح الشيخ « حسن [كذا] البغدادي القادري النقشبندي ، نزيل دمشق »[1] توفي في دمشق سنة ١١٨٢هـ . ونعرف عنه أيضاً من الإجازة التي منحه إياها الشيخ عبد الغني النابلسي في آخر المجموع الذي نسخه في بيت المؤلف أن اسم والده هو : عبد الله (انظر فيما يلي صورة عنها) . ويوجد هذا المجموع في المكتبة السليمانية في استنبول ضمن مجموعة خالد أفندي (Halet Efendi) رقم ٧٥٩ . وفيه ٢٣ مؤلفاً للنابلسي . وجاء في الورقة الأولى منه عنوان كتابنا : **كتاب الوجود وخطاب الشهود**[2] وهو في بداية المجموع من الورقة ١ وحتى الورقة ١٠٣ ب .

٣ ـ نسخة الشيخ محمد الطندتائي (الطنطاوي) الأزهري (ت ١٣٠٦هـ/١٨٨٨م)[3] وقد رمزنا لها بالحرف (ط) . وهي نسخة خاصة حصلت على صورة منها بمساعدة الأستاذ محمد رياض المالح بدمشق . وهي ضمن مجموع مرقم بقلم حديث حسب عدد الصفحات ، ويقع مخطوط « **كتاب الوجود** » بين الصفحة ٢٦٧ و٤١٦ وعدة صفحاته ١٥٠ صفحة . وهو مخطوط مصحح ومقابل ، جاء في آخره : « تم نسخ هذا الكتاب (. . .) على يد كاتبه

---

(١) ر. خليل المرادي ، **سلك الدرر** ، جـ٢ ، ص٣٣ ، ذكر له المرادي كتاباً من تأليفه : معراج في أحوال الشيخ الأكبر محيي الدين ابن العربي .

(٢) يبدو أن النابلسي أجرى إضافات على النسخة (ب) حتى بعد كتابة النسخة (س) سنة ١١٢٣هـ . ر. قول الشبلي شعراً فيما يلي ص٢١٠ ، حيث نجد البيتين في (ب) و(ط) ؛ وهما ساقطان في (س) .

(٣) ر. ترجمته لدى عبد المجيد الخاني ، **الحدائق الوردية في حقائق أجلاء النقشبندية** دمشق (د.ت) ص٢٧٦ـ٢٨٨ . ولدى الشيخ محمد جميل الشطي (مفتي الحنابلة بدمشق) ، **تراجم أعيان دمشق في نصف القرن الرابع عشر الهجري ١٣٠١ ـ ١٣٥٠** (وهو ذيل لـ **روض البشر في أعيان دمشق في القرن الثالث عشر**) ، دمشق ١٣٦٧هـ/١٩٤٨ (مطبعة دار اليقظة العربية بدمشق) ، ص٢٥ ـ ٢٨ . وفي كحالة ، **معجم المؤلفين** ، جـ٧ ص١٩٩ أنه كان حياً ١٣٠٤هـ/١٨٨٧م .

لنفسه ، ولمن شاء الله تعالى بعد حلوله في رمسه محمد الطندتائي الأزهري سنة ١٢٨٢ آخر ذي الحجة » . (انظر فيما يلي صوراً عنه) .

وهنالك نسخة رابعة لم نعتمدها لأنها لا تمتاز عن النسخ السالفة بقيمة معينة ، وهي نسخة حلب (الأحمدية) في مجموع رقمه ٨٣٤ . وأصبح رقمها الآن في مكتبة الأسد الوطنية ١٤١٢٣ ، وهي تقع في ٩٣ ورقة ، وكُتِبَتْ يوم السبت ١٩ رمضان سنة ١١٢٣ ، أي بعد ستة أشهر من النسخة (س) . وإذا كنا فضلنا عليها نسخة الشيخ محمد الطندتائي ، فلأنه كان من أصحاب الأمير عبدالقادر الجزائري ، وقد أشرف بتوصية من الأمير نفسه على نسخ **الفتوحات المكية** لابن عربي وتصحيحها على النسخة المكتوبة بخط ابن عربي في قونية[١] . ثم طبعت هذه النسخة المصححة في القاهرة فيما بعد[٢] . وهذه شهادة له في تضلعه في فهم مذهب ابن عربي .

طريقة التحقيق* :

حاولنا ، قدر الإمكان ، ضبط النص بحسب الرسم الإملائي الحديث . وأعطينا لكل « وصل » عنواناً ؛ ثم أدخلنا بعض العناوين الجانبية للدلالة على مضمون المقاطع الطويلة في حالات عديدة . مما يتيح إلقاء نظرة سريعة على محتوى الكتاب (ر. فهرس الموضوعات) . وقد صنعنا فهارس متنوعة تسهل تناول الكتاب وموضوعاته وتيسر الوصول إلى ما يهم القارىء المختص بسرعة . ولم نشأ التطويل في المقدمة العربية لأننا حللنا المضمون الفكري والمذهبي للكتاب في المقدمة الأساسية باللغة الفرنسية .

---

(١) ر. الخاني ، **الحدائق الوردية** ، ص٢٨٨ .

(٢) ر. ابن عربي ، الفتوحات ، المطبعة الميمنية بمصر القاهرة ١٣٢٩هـ ، جـ٤ ، ص٥٦٢ .

* استخدمنا في التحقيق رمز : Ruspoli اختصاراً لأطروحة حول كتاب القونوي «مفتاح الغيب» :

S.Ruspoli, *La clef du Monde suprasensible,* Paris IV, 1978 (2 parties en 3 tomes).

صورة عن بداية مخطوط برنستون (٣٢٦٦)

وعليها خط المؤلف في بعض المواضع

وقد اعتمدناها في التحقيق بوصفها النسخة الأم

صورة عن نهاية مخطوط برنستون (٣٢٦٦)

ويقرأ في أسفل الصفحة على اليسار مقابلة الكتاب

صورة عن بداية مخطوط استنبول ، المكتبة السليمانية

(خالد أفندي ٧٥٩) . وهو منسوخ في بيت المؤلف

في كتاب الله اذ جاء به ... مخبراً عنهم هم مستفهما

وقد تم ما اردناه من هذا الكتاب بعونة الله تعالى رب

الارباب قال المؤلف ادام الله وجوده وافاض عليه نعمه وجوده

وكان الفراغ من تصنيفه يوم السبت الثالث عشر من شهر رجب

المبارك من شهور سنة اربع ومائة والف والحمد لله رب العالمين

والصلوة والسلام على سيد المرسلين محمد صلى الله عليه وسلم وعلى

آله وصحبه اجمعين صلاة وسلاما دائمين بدوام الله تعالى ابد

الآبدين ودهر الداهرين آمين آمين آمين

وقد فرغنا من تحرير هذا الكتاب المبارك وكتابته في منتصف

ربيع الاول من شهور سنة ثلاث وعشرين ومائة

والف في دمشق الشام ادام الله لاهلها النعم

والانعام في منزل المؤلف خصه الله بمزيد

العز والاقبال مدى الليالي والايام وجعل

مأواه الجنة دار السلام آمين باذي الجلال

والاكرام وانا الفقير الحقير الى سبحانه

المعترف بالعجز والتقصير حسين الحافظ

كلام الله القدير الكرجي مولدا

البغدادي منشأ القادري

طريقة والحمد

لله على كل

حال

م

صورة عن نهاية مخطوط استنبول ، المكتبة السليمانية

(خالد افندي ٧٥٩) . وهو منسوخ في بيت المؤلف

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله على كل حال والصلاة والسلام
على سيدنا محمد وصحبه والآل أما بعد فقد أجزت
بأن هذا الكتاب من الرسائل التي لنا إلى انتساب
الكتاب الفاضل حسين بن عبد الله كاتب هذا المجموع
أن يرويه عني بشرط الضبط والمعرفة على حسب
الشريعة المحمدية الغراء وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه
وكتبه العبد الفقير عبد الغني بن اسمعيل بن عبد الغني
ابن اسمعيل بن أحمد بن ابراهيم بن اسمعيل بن ابراهيم
ابن عبد الله بن محمد بن عبد الرحمن بن ابراهيم بن عبد الرحمن
ابن ابراهيم بن سعد الله بن جماعة المقدسي النابلسي
الدمشقي الحنفي القادري النقشبندي المدرس في جامع
السليمية بصالحية دمشق المحمية جوار الشيخ الأكبر
محيي الدين ابن العربي الحاتمي قدس الله سره وإلى
في درجات القرب مقره
آمين

صورة عن إجازة المؤلف عبد الغني النابلسي للناسخ حسين بن عبد الله [البغدادي]

وتقع في آخر المجموع الذي يوجد فيه كتاب الوجود الحق في استنبول ،

المكتبة السليمانية (خالد افندي ٧٥٩)

صورة الورقة الأولى والأخيرة من نسخة الشيخ محمد الطندتائي : (ط)

الوجود الحق و الخطاب الصدق

تأليف

عبد الغني بن إسماعيل النابلسي

١٠٥٠ - ١١٤٣ هـ - ١٦٤١ - ١٧٣١ م

تحقيق

بكري علاء الدين

هذا كتاب الوجود الحق والخطاب الصدق[١] * (ق١آ)

(١) س : كتاب الوجود وخطاب الشهود . ط : كتاب الوجود لسيدي عبد الغني النابلسي ، قدس سره .

(*) ب : ونقرأ على الورقة الأولى التي يوجد فيها العنوان ، بخط المؤلف الشيخ عبد الغني النابلسي ، ما نصه : « وجدت بخط جد والدي المرحوم العلامة الشيخ إسماعيل بن أحمد النابلسي الشافعي ، على جدار قبلي في المسجد ، بقرب ضريح الشيخ أرسلان ، قدس الله سره ، هذين البيتين للجد المذكور ، رحمه الله تعالى :

« وقفت على الأحبة حين صفت قبورهم كأفراس الرهان
ولما أن بكيت وفاض دمعي رأت عيناي بينهم مكاني » [1]

(1) ورد هذان البيتان في كتاب الغزالي ، إحياء علوم الدين ، القاهرة ١٣٠٦ (طبعة الميمنية) ، جـ ٤ ، ص ٣٨٢ .

(ق١ب)

بسم الله الرحمن الرحيم

﴿ وهو الفتاح العليم ﴾[١]

الحمد لله الوجود الحق القديم ، المتجلي في كل محسوس ومعقول من غير حلول ولا اتحاد ولا تعطيل ولا تشبيه ولا تجسيم . والشكر له منه على ما أولانا من العلم به في هذا النشء[٢] المستقيم ، و ﴿ يوم لا ينفع مال ولا بنون ، إلا من أتى الله بقلب سليم ﴾ .

والصلاة والسلام على « النور » الذي ظهر في كل صورة ، فاختفى بأحوال أهل القبضتين . وهو ممتد من ذلك النور الأول ، من غير انفصال ولا اتصال ولا بين . وعلى كل من آل إليه ، وصَحِبَهُ : برؤيته والوقوف بين يديه .

أما بعد ، فيقول شيخنا ، بركة الأنام ، قدوة الخاص والعام . العالم المحقق العلامة ، والعمدة المدقق الفهامة . مربي العارفين ، ومرشد الكاملين . وقامع المبتدعة/ والزنادقة الزائغين ، ببراهين الكتاب المبين ، وأدلة السنة النبوية المطهرة عن كل عيب وتشيين . الوارث المحمدي ، والخاتم الجامع الأحمدي ، صاحب المقام القدسي ، والقرب الأنسي ، سيدي ومولاي الشيخ عبد الغني ابن الشيخ (ق٢آ)

(١) هذه الآية ساقطة من س .

(٢) في الأصل « النشيء » . وتقيد (س) بالأصل . أما (ط) فقد كتبها مصححة .

إسماعيل ، الشهير بابن النابلسي . نفعنا الله تعالى به ، وأدخلنا في حصنه وحزبه[١] :

هذا كتاب الوجود الحق الظاهر بجميع الأشياء ، وخطاب الشهود الصدق الكاشف عن الظلالات والأفياء . خدمت به هذه الأمة المحمدية ، وأهديته[٢] لإخواننا المؤيدين بالبصائر الصحيحة والأحوال المرضية . فهو عندهم ، إن شاء الله تعالى ، أشرف تحفة وأكمل هدية . وكشفت فيه عن معاني اعتقاد الأولياء أصحاب الهمم العلية ، المطابق ذلك لمقتضى جميع ما ورد في القرآن العظيم وجاءت به السنة النبوية . وأنا أسأل الله تعالى أن يجعله زيادة في شرفه ، صلى الله عليه وسلم . على مدى الأزمان ، ونصرة لأحبابه أهل الشهود والعرفان[٣] .

وقد أتى وارد الوقت بهذه الأبيات . وفتح بها علينا « الوجود » الذي قامت به الأرض والسموات . وهو قولنا : [من الكامل]

ظهر الوجود بسائر الأشياء ... متجلياً جهراً بغير خفاءِ

والكل فيه هالك قد قال إلا ... وجهه الباقي عظيم بقاء

واعلم بأنك لا ترى منه سوى ... ما أنت رائيه من الأشياء

إذ أنت شيء هالك في نوره ... والنور يحرق حلة الظلماء

إن الوجود عن البصائر غائب ... من حيث ما هو ظاهر للرائي

(ق٢ ب) لا تدرك الأبصار منه سوى السوى ... وهي الحوادث جملة الأفياء

---

(١) الفقرة الواقعة بين « شيخنا ، بركة الأنام . . . » و « . . . في حصنه وحزبه » ، من إنشاء تلميذ المؤلف ، ناسخ المخطوط . بينما جاء في النسخة (ط) : « فيقول العبد الفقير ، والعاجز الحقير ، عبد الغني بن إسماعيل بن النابلسي ، بلغه الله تعالى غاية الأمل ، ووفقه مولاه الكريم للعلم والعمل » .

(٢) ط : إلى .

(٣) ط : العيان .

والفيء يكشف أن ثمة شاخص متحكم فيه بغير مراء
فاحذر تظن بأن ما أدركته ذاك الوجود ، وكن من العلماء
فجميع ما أدركته « الموجود » لا هو ذا الوجود الحق ذو الآلاء
إن الوجود الحق عنك ممنع في عزة وترفع وعلاء
وجميع ما أدركته هو حادث فانٍ ، وأنت كذاك رهن فناء
لكنه بك قد تجلى ظاهراً وبسائر الأشياء باستقصاء
فرأيته من حيث لم تعلم به وعلمته في رتبة الأسماء
فعلمت رتبته وأنت لذاته راءٍ ، وتنكر أنت أنك رائي
إذ لم تكن تعلم به من حيث ما هو في تداني للورى وتنائي
ولقد أتى : هو ظاهر هو باطن فافطن له في محكم الأنباء

الوصل الأول ، الذي عليه المعوَّل[1]
[تحقيق الوجود وتحقيق التوحيد]

اعلم أن المطلب الأهم عند مريد المعرفة الإلهية هو صرف الهمة إلى تحقيق الوجود، والتحقق به في الشهود، إلى أن يتجرد عن ملابس الصور الحسية والعقلية والخيالية تجرداً أصلياً ، لا تجرداً عارضياً . فيكون كما هو كائن أزلاً وأبداً . وهذا باب المعرفة الذي يدخل منه المريد الموفق إلى بيت العرفان ، ومقام الإحسان ، فلا يخرج أبداً إلى الأبد . وهو المطلب الذي يشمل المطالب كلها .

وأما مطلب غير أهل هذه المعرفة الخاصة ، فهو تحقيق التوحيد ، والتحقق بالوحدانية علماً يقينياً . فهو مطلب شريف ، لكنه دون الأول ؛ كما يشير إلى ذلك قول « الشيخ الأكبر » قدس الله سره ، في **الفتوحات المكية** ، أواخر « باب الصلاة » ، في قوله تعالى : « ﴿ يا أيها الذين آمنوا . . . ﴾ ، ولم يقل بماذا ؟ هل بالوجود ؟ أو بالتوحيد ؟ فَحَمْلُهُ على الوجود ، الذي هو أعم ، أولى ؛ لأنه أعم في الرحمة . فقال لهم : ﴿ . . . اذكروا الله ذكراً كثيراً ﴾ ، أي في كل حال . »[2] ـ انتهى كلامه وتبين مرامه .

---

(١) خط المؤلف، هذا « الوصل » منسوخ بكامله على حاشية النسخة (ب) بقلم المؤلف عبد الغني النابلسي ، وهو يختلف عن قلم الناسخ الأصلي (ق ٢ب) .

(٢) ر . **الفتوحات** ، المطبعة الميمنية ، القاهرة ١٣٢٩هـ . جـ١ ، ص٥٣٩ .

وصل [٢]
[الوجود والموجودات]

اعلم بأنك إذا سمعتنا نقول : إن الوجود هو الله تعالى ، فلا تظن أننا نريد بذلك : « أنَّ الموجودات هي الله تعالى » ، سواء كانت الموجودات محسوسات أو معقولات . وإنما نريد بذلك : إن الوجود الذي قامت به جميع الموجودات هو الله تعالى . فإن من أسمائه ﴿ الحي القيوم ﴾ . وأخبر تعالى : أَن السموات والأرض قائمة بأمره .

ولا شك أن الوجود الحق، سبحانه وتعالى ، ظاهر باطن. فهو ظاهر لكل بصر ولكل بصيرة ، وباطن أيضاً عن كل بصر وعن كل بصيرة . فمن حيث هو ظاهر ، تراه البصائر والأبصار ، ولا تعلمه . ﴿ ولا يحيطون به علماً ﴾ . ومن حيث/ هو (ق٣آ) باطن تعلمه العقول والأفكار من غير أن تراه . فهو ظاهر بذاته ، وباطن بأسمائه وصفاته . لأن ذاته حقيقة حقة مطلقة بالإطلاق الحقيقي عن جميع القيود ، حتى عن قيد الإطلاق ؛ فلهذا تُرى ولا تُعلم . وأسماؤه وصفاته مراتب ونسب ، لا حقائق لها غير ذاته العلية ؛ فلهذا تُعلم ولا تُرى .

وقد ورد علينا الوارد بهذه الأبيات ، فأحببنا إثباتها في هذا المكان لإدرار البركات . وذلك[1] قولنا : [من الخفيف]

---

(١) ط : وهي .

إن بين الوجود والموجود حرف « ميم » بها مدار الشهود
وهو حرف محمدي شريف هو عين الآباء ، عين الجدود
وهو إمكان كل شيء تبدَّى وهو نفس الرسوم ، نفس القيود
وله دورة كلمعة برق هي من غير وقفة وجمود
وهو أمر الإله في كل خلق بالتقادير في الشقا والسعود
« ألف » باستقامة وهي « ميم » حيث دارت في خدمة المعبود
والوجود الوجود ما زال عما كان فيه بخطها الممدود
وهي عقل يرى الإضافة حتماً لوجود المهيمن المقصود
فاعذروه لأنه عبد رب هائم في ركوعه والسجود
وهو باقي الحروف أيّان ولّى بانحراف لوجهه المشهود

وصل [٣]
[وحدة الوجود وكثرة الموجود]

اعلم بأنك أيضاً إذا سمعتنا نقول بـ « وحدة الوجود » ، فلا تظن أننا نقول بذلك على حد ما يعتقده أهل الجهل والعناد والضلال والجحود ، وإنما نقوله فارقين بين : « وحدة الوجود » و « كثرة الموجود » . وإلى ذلك نشير بقولنا في هذه الأبيات : [من الرجز]

كن عارفاً بوحدة الوجود ... وقاطعاً بكثرة الموجود (ق٣ ب)
وميِّزِ الحادث من قديم ... وخلص الثابت من مفقود
واحذر من التباس ما تجلى ... بغيره في حالة الشهود
فوحدة الوجود في اصطلاحنا ... كناية عن رؤية الودود
بالحسّ والذوق الصحيح الطاهرالطـهور من شك ومن جحود
لا بخيال العقل والفكر وما ... تأتي به طبائع الجلود
مقدساً منزهاً مسبحاً ... عن كل والد وعن مولود
وعن دخول وخروج في سوى ... وعن جميع مقتضى الحدود
وعن « كمال » نحن ندريه وعن ... نقص وعن زوال أو نفود
وإنما كماله ، بمقتضى ... ما قاله عن نفسه ، بالجود
نعلمه نحن بما علّمنا ... به من الوفاء بالعهود

والصدق والقيام بالحق له ... على سبيل الركع السجود
من زاد عجزاً عنه زاد علمه ... به مدى الصدور والورود
يا أيها الناظر بالعقل احترز ... أن تفهم المطلق بالقيود
واصبر إلى أن يفتح الله ولا ... تهجم على مرابض الأسود
ودع علوم الله عند أهلها ... واردع حجى جاهلك الكنود
وإن أردت فاترك الدنيا وغب ... عن علمك المزخرف المرصود
وعد عن جاه ومنصب وعن ... أهل وعن أصل وعن جدود
واقنع بما تطلبه دون الورى ... واخرج عن القيام والقعود
واخلص له النية واصبر واصطبر ... على مراده بك المقصود
ولا تظن وحدة الوجود ما ... تفهم من وحدة ذا الوجود
(ق٤ آ) تفهم معنى وتقول إنه ... هو مراد الأكملين القود
وليس ذا مرادهم لأنهم ... فاتوك في منابر الصعود
وأنت في الحضيض مأسور الهوى ... بشهوة، كالنار في الوقود
اسلك سبيلهم، وقل بقولهم ... تدرِ الذي دروا بلا صدود
فإن تقوى الله من يخلص بها ... حلّت عُقال عقله المعقود
هيهات هيهات لفرد واحد ... يدخل في مراتب المعدود!
ومطلق حتى عن الإطلاق لا ... يُفهم في عقد من العقود
وأين نور الحق ممن عقله ... في ظلماتٍ مِنْ سِواه سودِ[1]
إن المعاني كلها حوادث ... منفية عن ربنا المشهود
لأنه مسبّح عنها بها ... في سيلان هي أو جمود
وإنما الأمر الذي نريده ... بوحدة الوجود في المعهود
أمر عظيم خارج عن كل ما ... تدري ذوو الشقوة والسعود

---

(١) س: سودي

حقيقة تفني الجميعَ إن بدت للعقل ، عنها العقل في رقود

ومن أتى بها ، عليه في الورى بُغي بسوء وافتُري وعودي

لأنها السر الذي جاء به نبينا رغماً عن الحسود

وهو الذي في آدم لما بدا خرت له الأملاك بالسجود

وقد أبى إبليس عن سجوده له فلا يزال بالمطرود

فيه النصارى بالحلول كفرهم والكفر بالتجسيم في اليهود

وعنه زاغت عصبة وألحدوا حتى بهم آل إلى اللحود

وقد مضت نبوة به وقد أتت خلافة بلا جنود

في كل عصر واحدٌ فواحدٌ إلى قيام الساعة الموعود

هذا المراد عندنا بوحدة الـ ـوجود نتلوه على الشهود (ق٤ ب)

ليشهدوا به لنا[1] في موقف يفي به الكريم بالوعود

وتظهر الحجة بالشاهد ، أن قد بلّغ الغائبَ ذا الهجود

نحن بهذا قائلون دائماً ونوره فينا بلا خمود

لا أننا نقول بالمعنى الذي تقول أهل المذهب المردود

فالله من ضلالهم يعصمنا بفتح باب دونهم مسدود

ومن علينا يفتري بغير ما قلنا رهين يومه المشهود

---

(١) ط : لنا به

وصل [٤]
[حقيقة الوجود الحق]

اعلم بأننا اعتمدنا فيما ذهبنا إليه ، من أن الوجود هو الله تعالى ، لا أن « الموجودات هي الله سبحانه وتعالى » ، على ما وجدناه في الكتاب والسنة؛ مما سنشير إليه في هذا الكتاب إن شاء الله تعالى . ولم نوافق في ذلك مقالة الزنادقة والملحدين بأن « حقيقة الوجود الحق هي جميع المخلوقات والمخلوقين » . وإلى ذلك نشير بقولنا في هذه الأبيات ، على حسب فتوح الأوقات : [من الخفيف]

إن قولي مؤيد بالنقول ... وبما تقتضيه كل العقول
عند من يعرف اصطلاحي ويدري ... شرح حالي بقصدي المقبول
لست ممن يقول عن كل شيء : ... إنه الله ، قول كل جهول
قصده يدرأ التكاليف عنه ... مستبيحاً أحكام شرع الرسول
إنني منه كل حين بريء ... بل أنا العبد طالباً للقبول
وإذا قلت ذاك كان مرادي : ... صانع الشيء ، فاعل المفعول
حيث لا شيء جامد هو عندي ... بل كبرق يلوح بين الطلول
والذي عنه ذلك الشيء يبدو ... هو رب الفروع ، رب الأصول
مثل قول الخليل وقت التجلي : ... إن ﴿ هذا ربي ﴾ ، بصدق المقول (ق٥ آ)
وهو نجم بدا وبدر وشمس ... ثم كان امتيازه بالأفول

أخـذ الجـاهلون أقـوال مثـلي ثم قـالـوا بهـا عـلى المجهـول
لم يذوقوا منها الذي نحن ذقنا لا ولم يعـرفوا حقيق[١] النـزول
إنمـا قـلدوا بـحـفظ كـلام وادعـاءٍ لـه بـغـير حـصـول
وقـصـاراهم[٢] التـخيـل فهـماً وهـو فيهم من غـاية المأمول
هم عوام ، لا يعلمون ، وهذا هـو سرٌ أعيا جميـع الفحـول
حـاولتـه الفحـول أن يـدركـوه فـأبى من حجـابـه المسـدول
فـأزالـوا نـفـوسـهـم وأتـوه بـافـتـقـار ونـائـل مـبـذول
وسعـوا نحـوه بـه وأقـامـوا حكمه ، تاركين قول العـذول
فتجـلى لهم ، فـأفنى هـواهم ثم أفنى منهم شخوص النحول
طحنتهم منه الرحى حين دارت ثم جاءت بهم مجيء السيـول
وعـليهـم تـكـرر الأمـر حتى وقعوا في اللقا ، وأمر مهول
فهم الفعـل منه في كـل حال وهم الغـائبـون غيبـة غـول
لهم الاسم فيه من دون رسم عـن عـيـان محـقـق ووصـول
وعليهم شواهد الصـدق لاحت ليس تخفى إلا عـلى المخـذول
هـذه أعـين إلـيـه صحـاح أنفت من نـواظـر عنـه حـول
أين منهـا مقـال أهـل اتحـاد بـدعـاوى الفنـا ، وأهـل حلول
اعقل الأمر : تارك الشرع أعمى عن طريق الهدى وتحصيل سول
فهو ، إن كان مؤمناً ، فاسق . أو جاحداً ، فهو كافـر ذو فضول
كيف يرقى ؟ مالم يتب من خطاه محكـمـاً فتـل حبـله المحـلول
(ق٥ ب) ذاك ـ هيهات ! ـ لا يكون وإن قد كان وقع النصول فوق النصول
أين فهم الشمول ، والشرب منها بافتكار ، وأين ذوق الشمـول !

---

(١) ط : حقيقة ؛ وبذلك يختل وزن البيت ، لأن القصيدة من « الخفيف » .
(٢) س : وقضى رأيهم ؛ كذلك يختل وزن البيت .

وصل [٥]
[الفرق بين الوجود والموجود]

اعلم أن الفرق بين الوجود والموجود ، عندنا ، أمر لازم متعين .

فإن الموجودات كثيرة مختلفة ، والوجود واحد لا يتعدد ولا يختلف في نفسه وهو ، عندنا ، حقيقة واحدة ، لا تنقسم ولا تتجزأ ولا تتعدد بتعدد الموجودات . والوجود أصل ، والموجودات تابعة له ، صادرة منه ، قائمة به . وهو المتحكم فيها بما يشاء من التغيير والتبديل . ومعنى الموجود : شيء له الوجود ، كما سنذكره ، لا أنه هو عين الوجود . وكلامنا إنما هو في وحدة الوجود ، لا في وحدة الموجود . فإن الموجود ليس واحداً ، بل فيه الكثرة . كما قال تعالى : ﴿ واذكروا إذ كنتم قليلاً فكثركم ﴾ .

وصل [٦]
[لفظ الوجود عبارة توصيلية]

اعلم بأننا لم نرد بقولنا : إن الوجود هو الله تعالى ، إطلاق لفظ الوجود على الله تعالى حتى يقال لنا : « إن أسماء الله تعالى توقيفية ، أو غير توقيفية ؟ » ، على حسب الخلاف الواقع في المسألة عند علماء الكلام . و « هل ورد في الأسماء الإلهية لفظ « الوجود » أو لم يرد ؟ » . وإنما أردنا « عبارة توصيلية » تخرج الأفهام عن إرادة المعاني التخيلية ؛ فيحصل الانفصال عن معتقد « الفرقة الخيالية التصورية » ، العابدين لصور خيالاتهم وعقولهم ، كما سنذكره .

وتلك العبارة هي لفظ « الوجود » الذي يعرفه كل أحد من أنه الأمر الواحد الذي يصح أن يقال : إن كل شيء قائم به . فإذا قام به الشيء ، يصح أن يقال لذلك الشيء : إنه موجود . سواء تسمَّى باسم الوجود ، أو باسم الحق ، أو (ق٦ آ) باسم الله ، أو بأي اسم سُمِّي به . لكن لما رأينا اسم الوجود أقرب إلى فهم الفاهمين ، أطلقناه حتى ينصرف إلى ذلك[1] الأمر القائم به كل شيء . وهو مستغن[2] عن كل شيء ، ومفتقر إليه كل ما عداه من الأشياء .

فإذا انصرف الفهم إلى ما ذكرناه قلنا له : ذلك هو الله ، عز وجل ، لا غير . فلو كان هناك لفظ آخر يساوي لفظ الوجود في إفادة ما ذكرناه ، غير لفظ الوجود ، لقلناه ، وأردنا به ما يفيده من المعنى المذكور .

(١) س : ذكر .

(٢) في الأصل « مستغني » .

وصل [٧]

[الوجود هو ذات القديم ، وليس صفة حقيقية له]

إذا تقرر هذا وعلم فنقول : إن « الوجود الحق » هو الذات الإلهية . ولا يصح أن يكون صفة للذات الإلهية إلا بالاعتبار المحض ، لا حقيقة على طريقة اتصاف الذوات بصفاتها ، لاقتضاء ذلك تركيب الذات الإلهية من الوجود وغيره ، حيث كانت ذات الله تعالى شيئاً آخر موصوفاً بالوجود . وأما إذا كان الوجود وصفاً للوجود نفسه ، باعتبار من الاعتبارات ، فهو صحيح ، لا إذا كان الوجود وصفاً لغير الوجود مما يسمى « ذاتاً إلهية » . فإن هذا محض التركيب ، وهو باطل في الإله الحق . ومنزه عنه سبحانه وتعالى .

كما أن الوجود لا يصح أن يكون صفة للحوادث أيضاً ، لأنه يقتضي « الدور » ، وتوقف الشيء على نفسه ، وهو محال . فإن الوجود لو كان صفة للحوادث لكان تابعاً لها ، ومتوقفاً عليها ، إذ الصفة تتبع موصوفها ، وتتوقف على ثبوته قبلها . والحوادث إنما هي قائمة بالوجود ، ومتوقفة عليه حتى تصير موجودة به .

فإذا بطل كون الوجود صفة حقيقة للقديم ، سبحانه وتعالى ، وللحوادث ، (ق٦ ب) تعين أن يكون الوجود هو عين ذات القديم ، سبحانه . ويدل على ذلك أيضاً أن جميع الأسماء الإلهية ، والأوصاف الإلهية ، والأحكام الإلهية ، فضلاً عن الحوادث ، لازم لها القيام بالوجود ؛ وأن يقال عنها : موجودة ، ضرورة قيام

الصفة بالموصوف ، وقيام الاعتبارات بما اعتبرت له ، وقيام المراتب بما هي له ، وقيام المضافات بما أضيفت إليه ، كيفما كانت تلك الأسماء الإلهية ، والأوصاف والأحكام . ولا قيام لها بنفسها أصلاً ، على كل حال ، لأنها ليست بذوات مستقلة .

[الوجود و « الصفات النفسية »]

ولا يقال : إن الوجود إذا صح أن يكون صفة للقديم ، بالاعتبار المحض ، كما ذكرتَ « ساوى بقية الصفات التي للقديم أيضاً ، كالقدرة والإرادة والعلم . . . » ، فإنها صفات للقديم مغايرة لذاته ، بالاعتبار المحض ؛ كما قالوا : بإنها « ليست عين الذات ولا غيرها » . لأنا نقول : الوجود وإن صح فيه ذلك الاعتبار أيضاً كباقي الصفات ، إلا أنه ليس مساوياً لبقية الصفات ، من جهة أن جميع الصفات من ضرورتها اعتباره فيها . فهي موجودة به ، وليست هي معتبرة فيه . فلا ضرورة في اعتبارها فيه . ولهذا من جعل الوجود صفة للقديم سماه « صفة نفسية » ، وميَّزه عن جميع الصفات ، وقال : « إن جَعْلَه صفةً للقديم جريٌ على مقتضى اللفظ ، حيث يقال : ذات مولانا ، عز وجل ، موجودة » . فهو صفة مجازاً .

ولم يعتبر ذلك في بقية الصفات ، كما صرح به « السنوسي » رحمه الله تعالى في شرح/ مقدمته . فلأجل هذا الأمر قلنا نحن : بأن الوجود هو ذات القديم ، عز وجل . ولم نقل : « إنه صفة من صفاته » ، كباقي صفاته ، تسهيلاً على العبد في سلوك طريق العرفان . وإن كنا لم نرد به معنى « الوجود » المتبادر للأذهان . وإنما أردنا « الأمر الواحد » الذي قامت به الحوادث كلها في نظر كل إنسان ، كما قدمناه .

(ق٧ آ)

[علماء الكلام المحققون وآراؤهم في الوجود والذات والصفات]

وذكر الشيخ ، العارف بالله تعالى ، « عبد الرحمن الجامي » قدس سره ، في رسالته التي صنفها في **تحقيق مذهب المتكلمين والحكماء والصوفية** ، قال : « وأما الصوفية القائلون بـ « وحدة الوجود » ، فلما ظهر عندهم أن حقيقة الواجب تعالى هي الوجود المطلق ، لم يحتاجوا إلى إقامة الدليل على توحيده ، ونفي الشريك عنه ؛ فإنه لا يمكن أن يتوهم فيه اثنينية وتعدد ، من غير أن يعتبر فيه تعين وتقيد . فكل ما يشاهد أو يتخيل أو يتعقل من المتعدد ، فهو الموجود ، والوجود الإضافي ، لا المطلق . نعم ، يقابله العدم ، وهو ليس بشيء » . ثم قال : « وأما الصوفية ، فذهبوا إلى أن صفاته تعالى عين ذاته ، بحسب الوجود ، وغيرها بحسب التعقل » . ـ انتهى .

وذكر المحقق ، « الجلال الدواني » رحمه الله تعالى ، **في شرحه على رسالة العضد الشيرازي** ، قال : « ووجوب الوجود عند المتكلمين أن تكون الذات علة تامة لوجوده . وعند الفلاسفة ، وطائفة من محققي المتكلمين ، كونه عين وجوده . ومعنى ذلك ، أن يكون وجوداً خاصاً ، قائماً بذاته ، غيرمنتزع من غيره . وتفصيل ذلك ، أن العقل ينتزع عن الماهية الموجودة/ في بادىء النظر أمراً مشتركاً فيه الجميع ، وبه تميز عن المعدومات ، وهو الوجود المطلق . وإنما يتخصص في الممكنات ، بالإضافة إلى الماهية التي ينتزع منها ، كوجود زيد ، ووجود عمرو . والبرهان يدل على أن كون الممكنات بهذه الحيثية مستند إلى وجود يكون تخصيصه بسبب الإضافة إلى غيره ، وهو الوجود الحق ، الواجب لذاته . (ق٧ب)

ـ « فإن قلتَ : إن أريد بالوجود المعنى المشترك البديهي ، فلا شك أنه ليس عين الواجب ، ولا عين شيء من الموجودات . وإن أريد به معنى آخر ، اصطلحوا على تسميته بالوجود . فيكون النزاع لفظياً !

ـ « قلتُ : المراد به ما هو مبدأ انتزاع هذا المفهوم البديهي . وهو في الواجب ، تعالى ، ذاته بذاته . وفي الممكنات أثر الفاعل .

- « فإن قلتَ على مذهب « جمهور المتكلمين » أيضاً : لما كانت الذات علة للوجود ، تكون ذاته مبدأ لانتزاع ذلك المفهوم . فلا يبقى نزاع بين الفريقين .

- « قلتُ : القائلون بالعينية ، استدلوا على بطلان هذا المذهب بأن بداهة العقل حاكمة بأن الشيء مالم يوجَد لم يوجِد . لأن الإيجاد فرع الوجود . فلو كانت الماهية علة لوجودها ، لزم تقدم وجودها على إيجادها نفسِها . فإن كان الوجود السابق عين الوجود اللاحق ، لزم الدور ، وإن كان مغايراً له نقلنا الكلام إليه ، حتى يتسلسل ، أو ينتهي إلى وجود هو عينه ؛ وعلى أن البداهة حاكمة بأن الشيء لا يكون له إلا وجود واحد . فكونه بذاته مبدأ لانتزاع ذلك المفهوم لا يتصور بذلك الطريق » . - انتهى كلامه .

(ق٨آ) والحق ، ما عليه المحققون من المتكلمين كما/ ذكر من أن الوجود عين ذات الواجب . وأما مذهب بعض المتكلمين الأول ، من أن الذات علة لوجودها ، فيلزم عليه أن تكون الذات علة ومعلولاً ، فتكون مركبة من علة ومعلول . وهو بديهي البطلان ، إن أريد به أن يكون كذلك في نفس الأمر . وإن أريد به بحسب النظر العقلي فقط ، لا يكون للمتكلمين كلام في ذات الواجب ، من حيث هي . والله أعلم بحقيقة الحال .

[حوار مع بعض المتكلمين]

ولقد رأيت رجلا ممن يزعم العلم والتحقيق في المعقولات ، وتكلمت معه في مسألة واجب الوجود ، وأن ذاته عين وجوده . فقال لي : « وما علة وجوده ؟ » .

قلت له : لا علة لوجوده ، لأن ذاته عين وجوده . وكان معه آخر مثله ، وآخر .

فقالوا : « كل موجود ، لا بد لوجوده من علة . والله تعالى موجود . فلا بد أن يكون لوجوده علة » .

فقلت لهم : نعوذ بالله من قولكم هذا !

ثم قالوا : « إنه تعالى أوجد ذاته ، وإنه موجود عن ذاته » .

واستندوا إلى تعريف بعض المتكلمين لواجب الوجود ، بأنه الذي تقتضي ذاته وجوده . ففرقوا بين المقتضي ، بصيغة اسم الفاعل ، وبين المقتضى ، بصيغة اسم المفعول . فأنكرت عليهم ذلك غاية الإنكار ، لما يقتضيه كلامهم من الضلال عند أهل الاستبصار .

ثم أوردت لهم الحديث الذي أخرجه الإمام « مسلم » في **صحيحه** بإسناده عن أبي هريرة ، رضي الله عنه ، قال : « قال رسول الله ﷺ : لا يزال الناس يتساءلون حتى يقال هذا : « خَلَقَ الله الخلقَ ، فمن خلقَ الله ؟ » ، فمن وجد من ذلك شيئاً فليقل : آمنت بالله » .

وفي رواية : / إن رسول الله ﷺ قال : « يأتي الشيطان أحدكم فيقول : « من خلق السماء ؟ من خلق الأرض ؟ » فيقول . « الله » . ثم يقول . « من خلق الله؟ » ـ وزاد في الرواية ـ فليقل : آمنت بالله ورسله » . وفي رواية : إن أبا هريرة رضي الله عنه قال : « قال رسول الله ﷺ : يأتي الشيطان أحدكم فيقول : « من خلق كذا وكذا ؟ » حتى يقول له : « من خلق ربك ؟ » . فإذا بلغ ذلك فليستعذ بالله ، ولينته » . وفي رواية أخرى عن النبي ﷺ ، قال : « لا يزال الناس يسألونكم عن العلم ، حتى يقولوا هذا : « الله خلقنا ، فمن خلق الله ؟ » » . قال وهو آخذ بيد رجل فقال : صدق الله ورسوله ، لقد سألني اثنان ، وهذا الثالث . أو قال : قد سألني واحد ، وهذا الثاني » . وفي رواية أخرى عن أبي هريرة رضي الله عنه قال : « قال رسول الله ﷺ : « لا يزالون يسألونك يا أبا هريرة حتى يقولوا : « هذا الله ، فمن خلق الله ؟ » » . قال : فبينا أنا في المسجد ، إذ جاءني ناسٌ من الأعراب فقالوا : « يا أبا هريرة، هذا الله، فمن خلق الله ؟ » ، قال فأخذ حصى بكفه فرماهم به ثم قال : « قوموا ، قوموا ! صدق خليلي » ـ انتهى ما في صحيح مسلم ملخصاً .

(ق٨ ب)

ثم إني قلت لهم بعد ذلك : « قوموا ، قوموا ! » ، فقاموا .

ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم . وإنما الذي ألجأهم إلى هذا القول الشنيع ، مذهب بعض المتكلمين المذكور ، بأن « ماهية الحق علة لوجوده » .

وذكر « القزويني » ، في حاشية شرح الجلال الدواني قال : « ويلزمهم ، يعني المتكلمين ، جواز التأثير في القديم . كيف ، وهم قائلون : « بأن صفات الله تعالى واجبة/ بذاته تعالى » . فذاته تعالى أوجبت وجوبها . وهذا تأثير من ذاته تعالى فيها . وأيضاً إنهم يقولون : « إن ذاته تعالى علة تامة لوجوده» ، سبحانه . والعلة لا تكون بدون تأثير . فثبت جواز التأثير في القديم عندهم » . ـ انتهى . (ق٩آ)

وصل [٨]
[الوجود قيوم مثبِّت لجميع الحوادث]

اعلم أن جميع الحوادث : المحسوسات والمعقولات والموهومات والمتخيلات ، مما كان ، وما يكون ، وما هو كائن إلى الأبد ، ما قام وثبت بنفسه ، ولا يقوم ويثبت بنفسه ، ولا هو قائم وثابت بنفسه . وإنما هو محتاج ومفتقر إلى « الوجود » ليقوم ويثبت به ، كما هو مشاهد معلوم . ووجوده الذي هو[1] قائم وثابت به مشاهد معلوم بديهي .

والخلق والتقدير والتصوير والتكوين إنما هو واقع على جميع الحوادث المذكورة ، لا على ذلك الوجود الذي هو قيوم مثبِّت لجميع الحوادث كما ذكرنا . ولا يصح أن يكون الوجود مخلوقاً ؛ كما أن جميع الحوادث مخلوقة . لأن المخلوق : ما وقع عليه خلق الخالق ، وتقدير المقدر ، وتكوين المكون ، بعد أن لم يكن كذلك . ولا يصحّ أن يكون الوجود وقع عليه إيجاد الموجد بعد أن لم يكن كذلك ، فيلزم عليه أن يكون عدماً فيصير وجوداً . والعدم ضد الوجود ، لا خلاف الوجود . والذي لم يكن مخلوقاً ، خلاف الذي صار مخلوقاً ، لا ضده . ولهذا يجتمع الخلافان ، كالمخلوق على وصف مخصوص ، مع المخلوق على وصف آخر ، خلاف ذلك الوصف . ولا يجتمع الضدان ، اللذان هما العدم والوجود ، أصلاً . فالعدم لا يصير وجوداً ، والوجود لا يصير عدماً ، أصلاً . وغير المخلوق يصير مخلوقاً في

(١) ب : « هو » من تصحيح المؤلف بخطه ، في الهامش الأيسر للورقة .

(ق٩ ب) وقت ما ، والمخلوق يصير غير مخلوق في وقت ما . لأن الحوادث/ كلها مخلوقة على الترتيب بخلق الله تعالى لها من الأزل كذلك .

وأيضاً ، لم يرد في الشرع بمقتضى الكتاب والسنة أن الله تعالى خلق « وجوداً » ، أصلاً . وإنما ورد أن الله تعالى خلق كل شيء ، وأنه خلق السموات والأرض . فالخلق منه تعالى واقع على الأشياء التي هي الحوادث المحسوسات والمعقولات ، كما ذكرناه ، لا أن الخلق منه تعالى واقع أيضاً على « وجود »الأشياء الذي هي قائمة به . وأيضاً ، لو كان الله تعالى خالقاً للوجود ، لكان خالقاً لإله آخر مثلِهِ ،سبحانه، تقوم به الأشياء وتثبت . فإن الوجود هو الذي تقوم به الأشياء وتثبت ، كما هو مشاهد معلوم بالبداهة .

وأيضاً ، فإن الوجود لو كان مخلوقاً لكان مقدراً محدوداً مختلفاً ، كما أن الحوادث كذلك . والوجود ، كما هو معلوم مشاهد ، من حيث هو وجود قيوم على الحوادث مثبت لها ، غير مختلف في « قيوميته » لكل شيء وتثبيته له . فلا هو في شيء أزيد منه في شيء آخر ولا أنقص ولا أقوى ولا أضعف . ولا هو مقدر بمقدار في شيء دون مقدار في[1] شيء آخر . وإنما الأشياء مقدرة في أحوالها وإمكانها دون الوجود . كما قال تعالى : ﴿ وخلق كل[2] شيء ، فقدره ﴾ أي : الشيء ﴿ تقديراً ﴾ . وقال تعالى : ﴿ إنا كل شيء خلقناه بقدر ﴾[3] ﴿ معلوم ﴾ .

فالوجود ، كما هو المشاهد ، واحد مطلق عن جميع التقادير والتصاوير والقيود والحدود ، وقد تجلى وانكشف بجميع التقادير والتصاوير والقيود والحدود ، لأنه

(١) ب : « مقدار في » من تصحيح المؤلف بخطه ، في الهامش الأيمن للورقة .
(٢) ب : « كل » من تصحيح المؤلف بخطه ، في الهامش الأيسر للورقة .
(٣) ب : هذه الآية من تصحيح المؤلف بخطه ، في الهامش الأيمن للورقة وقد شطب في نفس المقطع ثلاثة مواضع : اثنان منها على الهامش الأيمن والثالث ضمن النص الأصلي للناسخ ، وهي آيات قرآنية ، وهذه هي الآيات المشطوبة : ﴿ كل شيء عنده بمقدار ﴾ وقال تعالى : ﴿ وإن من شيء إلا عندنا خزائنه وما ننزله إلا بقدر . . . ﴾ .

فاعلها وخالقها وصانعها على مقتضى علمه وإرادته وقدرته التي هي مراتب ذاته ، وحضرات/ أسمائه وصفاته . وليس هناك في الإدراك العقلي غير وجود وقيود (ق١٠آ) وحدود ، قائمة بالوجود . والقيود والحدود هي المعلومة المشهودة بالحس والعقل . والوجود غيب عن الحس والعقل من حيث هو ، وشهادة لهما من حيث ظهور القيود والحدود به . فلو لم يكن الله تعالى هو ما قلنا عنه إنه الوجود ، لزم أن يكون هو ما قلنا عنه إنه القيود والحدود ، أو قيد من تلك القيود وحد من تلك الحدود ، وهو باطل ، لأنه يكون مخلوقاً حينئذ .

وكذلك لو كان الله تعالى هو مجموع الوجود مع القيود والحدود[1] ، أو بعضها ، لأنه يكون حينئذ مخلوقاً ، وهو محال أن يكون الخالق مخلوقاً . فتعين بالضرورة أن يكون الله تعالى هو الوجود .

كما نقول : وليس الوجود بمخلوق ولا وصف لمخلوق أيضاً . لأن الوصف تابع للموصوف . والوجود كل شيء تابع له ، لا هو تابع لشيء ، لأن به صار الشيء شيئاً .

وإنما العقل والحس في أهل القصور يحكمان بأنه وصف للمخلوق على طريق غلبة الوهم . فإذا تفطنا رجعا عن ذلك . والله الموفق للصواب .

---

(١) ب : « والحدود » من تصحيح المؤلف بخطه ، في الهامش الأيسر للورقة .

وصل [٩]

[نفي « الوجود الحادث » الذي تقوم به الأشياء]

اعلم أنه لو كان هناك « وجود حادث » خلقه الله تعالى وصفاً للأشياء المعقولة والمحسوسة ، أو غير وصف لها ، لزم أن تقوم الأشياء المعقولة والمحسوسة بذلك « الوجود الحادث » الذي خلقه الله تعالى لها ؛ وتستغني بقيامها به عن قيامها بالوجود القديم ، سبحانه وتعالى . واستغناء الأشياء المحسوسة والمعقولة عن قيامها بالوجود القديم مستحيل باطل . فليس هناك « وجود حادث » تقوم به الأشياء ، أو يقوم/ هو بالأشياء . إذ لا يصح أن يقوم الوجود بالعدم ، فإن الأشياء قبل (ق١٠ ب) اتصافها بصفة الوجود عدم . فلو قام الوجود بها لقام بالعدم . كما أنه لو قامت هي بوجودها لاستغنت عن قيامها بالوجود القديم ، سبحانه وتعالى .

فليس هناك « وجود حادث » أصلاً ، وإنما الوجود القديم وحده هو القائم بنفسه ، القيوم على جميع الأشياء المحسوسة والمعقولة . ﴿ والله على كل شيء قدير ﴾ .

وصل [١٠]

[كل ما سوى الله صور متوهمة البقاء بـ « تجدد الأمثال »]

اعلم بأنه ليس في البصائر والأبصار غير الوجود ، والصور القائمة به من المحسوسات والمعقولات لا غير . فالأجسام كلها صور ، وكذلك أعضاؤها وأبعاضها وأجزاؤها ، والألوان القائمة بها والطعوم والروائح ، وكذلك جميع الكيفيات والكميات والأماكن والأزمان صور أيضاً . وكذلك المعاني والقوى الباطنية والظاهرية صور كذلك .

ومجموع العالم كله إما أعراض أو أجسام أو أرواح . والأرواح قائمة بأمر الله تعالى من غير واسطة . كما قال تعالى : ﴿ ويسألونك عن الروح ، قل : الروح من أمر ربي ﴾ . وأمر الله تعالى ظاهر مستتر كلمح بالبصر . كما قال سبحانه : ﴿ وما أمرنا إلا واحدة كلمح بالبصر ﴾ . فالأرواح القائمة به كلمح بالبصر أيضاً . بل الأجسام والأعراض كلها كذلك ، لقيامها بأمر الله تعالى الذي هو كلمح بالبصر . قال تعالى : ﴿ ومن آياته أن تقوم السماء والأرض بأمره ﴾ . والسماء والأرض مجموع أجسام وأعراض . والأعراض صور محسوسة أو معقولة أو موهومة . وهي كلها لا بقاء لها ، بإجماع العقلاء ، بل وقت وجودها عندهم مقترن بوقت عدمها . وهكذا فهي متوهمة البقاء بـ « تجدد الأمثال » .

وكذلك الأجسام متوهمة البقاء بـ « تجدد الأمثال » ، / لأنها مجموع أعراض (ق١١آ)

لا بقاء لها . فإن التركيب الواقع بين أجزائها[1] عرض متجدد بالامثال والصور التي لها أعراض أيضاً متجددة بالأمثال . وكذلك ألوانها وأكوانها وحركاتها وسكناتها وثقلها وخفتها ولطافتها وكثافتها وطعومها وروائحها وكيفياتها وكمياتها وأماكنها وأزمانها وأفعالها وأقوالها وأحوالها ، كل ذلك أعراض زائلة متجددة بالأمثال . وهي كلها صور في الحس والعقل .

[نقد المؤلف لسعد الدين التفتازاني]

وفي **شرح العقائد** لِـ « سعد الدين التفتازاني » قال : « والحق أن انتفاء الأجسام في كل آن ، ومشاهدة بقائها بـ « تجدد الأمثال » ، ليس بأبعد من ذلك في الأعراض » . وفي الشرح المذكور أيضاً قال : « إن الجسم والجوهر لا يخلو عن الكون في حيز ، فإن كان مسبوقاً بكون آخر في ذلك الحيز بعينه فهو ساكن ، وإن لم يكن مسبوقاً بكون آخر في ذلك الحيز ، بل في حيز آخر ، فهو متحرك . وهذا معنى قولهم : « الحركة : كونان في آنين في مكانين ، والسكون : كونان في آنين في مكان واحد » .

ـ « فإن قيل : يجوز أن لا يكون مسبوقاً بكون آخر أصلاً ، كما في آن الحدوث ، فلا يكون متحركاً ، كما لا يكون ساكناً .

ـ قلنا : هذا المنع لا يضرنا لما فيه من تسليم المدعي على أن الكلام في الأجسام التي تعددت فيها الأكوان ، وتجدّدت عليها الأعصار والأزمان » .

وذكر في كتابه **شرح المقاصد** قال : « ومنها ، أي من أحكام الأجسام ، أنها باقية زمانين وأكثر بحكم الضرورة . بمعنى أنا نعلم بالضرورة أن كتبنا وثيابنا وبيوتنا وذواتنا هي بعينها التي كانت ، من غير تبدّل في الذوات ، بل في العوارض

---

(١) ب : في الزاوية اليسرى في أعلى الورقة نقرأ : « الثاني » ، إشارة من الناسخ إلى تقسيم الورق المستخدم في الكتابة .

والهيئات ، لا بمعنى أن الحس يشاهدها باقية ، ليرد الاعتراض بأنه يجوز أن (ق١١ ب)
يكون ذلك بـ « تجدد الأمثال » ، كما في الأعراض » . ـ انتهى .

ولا يخفى أن كلامه هذا مناقض لكلامه الأول ، حيث جزم بأن « الحق انتفاء الأجسام في كل آن ، ومشاهدة بقائها بـ « تجدد الأمثال » ، كالأعراض .

على أن قوله : « لا بمعنى أن الحس يشاهدها باقية » تحكّم منه بلا دليل على انتفاء ذلك ، وترجيح لمقتضى العقل على الدليل الشرعي الذي قدمناه في قوله تعالى : ﴿ ومن آياته أن تقوم السماء والأرض بأمره ﴾ ، وقوله : ﴿ وما أمرنا إلا واحدة كلمح بالبصر ﴾ .

فإذا ثبت هذا عند المؤمن وتحقق بأدلة الشرع والعقل ، ثبت أن كل ما سوى الله تعالى صور قائمة بالوجود الحق سبحانه وتعالى ، لا غير .

فالله تعالى ، إذا لم يكن هو الوجود ، لزم أن يكون صورة من هذه الصور القائمة بالوجود ، من المحسوسات أو المعقولات . وهو ينافي إطلاقه تعالى ، وتنزهه عن مشابهة الحوادث . ويقتضي مشاركته تعالى لكل ما عبد من دونه ، من صنم وكوكب وحجر وشجر وإنسان ونحو ذلك . ويقتضي أن يكون سبحانه وتعالى مخلوقاً ، لأن جميع الصور ، المحسوسات والمعقولات ، مخلوقات لله تعالى . وكل ذلك مستحيل في حقه تعالى .

فتعين أن يكون المراد منه تعالى ما يراد من لفظ الوجود إذا أطلق بالنسبة إلى جميع الموجودات المحسوسة والمعقولة ، وقيل عنها : إنها صارت به موجودة ؛ فلهذا أطلقنا عليه لفظ الوجود . فإن الوجود الحادث الذي يفهمه كل أحد ، ويعتقد أنه وصف للأشياء ، وهم غالب على من/ تصوره في عقله . فإنه يتصور معنى من (ق١٢آ)
المعاني قائماً بالوجود الحق الذي نذكره نحن ، ثم يتوهم أن ذلك المعنى الذي ذكره

انتشر في جميع الحوادث ، وصار وصفاً للحوادث . وليس الأمر كذلك . فإنه ليس هناك غير الوجود الحق ، والصور التي تسمى مخلوقات لذلك الوجود الحق ، وهي كلها قائمة بذلك الوجود الحق ، لا مقوم لها غيره .

ولم نسمع أن شيئاً من الحوادث يكون قيوماً على شيء من الحوادث أصلاً . لا ورد ذلك في كتاب ولا سنة ، ولا قال به أحد من الأمة المهتدين ، وإنما ﴿ الحى القيوم ﴾ على كل شيء هو الله سبحانه وتعالى ، وحده ﴿ لا شريك له ﴾ ، وهو الذي نعنيه بالوجود . ﴿ والله على كل شيء شهيد ﴾ .

[وصل ١١][1]

[التجلي والاستتار أمران راجعان لخلق المعرفة للعبد]

اعلم بأنك إذا أردت تهوين الأمر عليك فقل : ما هناك إلا معاني ومحسوسات لا غير . فقد انحصرت الموجودات العقلية والموجودات الحسية[2] فيما يدرك بالعقول وما يدرك بالحواس . والكل مخلوق حادث ، لمشاهدة تغيره وتبدله في العقل وفي الحس . والمتغير المتبدل مخلوق حادث من غير شبهة . وأما الخالق الحق القديم سبحانه وتعالى ، فهو خارج عن قسم المعقولات وعن قسم المحسوسات كلها . وهو غيب عن جميع ذلك . ولا مشابهة بينه وبين شيء من ذلك أصلاً ، ولا بوجه من الوجوه .

وأما[3] معرفتنا به ، لضرورة إسلامنا له وإيماننا به وانقيادنا إليه ، واقعة على تجليه وظهوره بما تجلى به وظهر به لنا من صورة كل معقول وصورة كل محسوس ، من غير فرق في هذا المقام بين التجلي بصورة والتجلي بصورة أخرى . فالكل تجليات بالصور عندنا ، سواء كانت تلك الصور معقولات أو محسوسات . والتجلي : هو صفة الظهور والانكشاف ، ويقابله الاستتار : صفة البطون والاختفاء . وكلا الصفتين لله سبحانه وتعالى بالنسبة إلى مخلوقاته .

(١) ب : خط المؤلف ، الوصلان [١١] و[١٢] بقلم المؤلف في هامش الورقة ١٢آ ، بخط دقيق . علماً بأن الوصل [١١] في هذه النسخة لا يعتبر وصلاً مستقلاً . وهو في النسختين الأخريين (ط) و(س) يحظى بهذه التسمية ، لأنه يبدأ بالصيغة المعروفة : « اعلم » .

(٢) + س ط : كلها .

(٣) س ط : وإنما .

فتارة يختار سبحانه التجلي بشيء على شيء آخر أو أشياء أخر ، لا على ذلك الشيء الذي تجلى به ، بل يختار الاستتار به عنه . فيظهر في الكون ذلك الشيء الذي تجلى به على غيره ، والحق تعالى مستتر به عنه .

وتارة يختار تعالى التجلي بشيء على ذلك الشيء نفسه ، لا على شيء آخر غيره ، بل يختار الاستتار به عن غيره ، أو عن بعض الغير دون بعض .

وتارة يختار تعالى التجلي بشيء على ذلك الشيء نفسه وعلى غيره ، ولا يختار الاستتار أصلاً .

وتارة يختار تعالى الاستتار عن ذلك الشيء وعن جميع الأشياء كذلك .

وهو تعالى يتجلى بما به يستتر ، ويستتر بما به يتجلى . وهذا التجلي والاستتار كله بمجرد مشيئته تعالى وإرادته واختياره ، لا بإيجاب عليه ولا بعلية ومعولية . قال تعالى : ﴿ وربك يخلق ما يشاء ويختار ، ما كان لهم الخيرة ، سبحان الله وتعالى عما يشركون ﴾ .

ومعنى التجلي والاستتار منه تعالى على مخلوقاته ، أمران راجعان إلى خلق المعرفة للعبد ، بمن يتجلى[١] له أو بمن يستتر[٢] به عنه . فيخلق الله تعالى في قلب عبده معرفة به تعالى في الصورة التي تجلى عليه بها[٣] . وهي غيره تعالى في الحالتين : في الحالة الأولى ، حالة التجلي ، وفي الحالة الثانية ، حالة الاستتار . ولكن البصر والبصيرة ، إما أن يزيغا عنه تعالى أو عن غيره ، وإما أن يهتديا إليه تعالى أو إلى غيره .

وجميع المخلوقات سواء في جهة الخلق والإبداع والتقدير ، وأحكامهم مختلفة في الشرائع والأحكام الإلهية . قال الله[٤] تعالى : ﴿ والله يحكم ، لا معقب لحكمه ﴾ . وفي قصيدة الشيخ «عمر بن الفارض» رضي الله عنه التي في ديوانه قوله :

---

(١) و(٢) س : تجلى ، استتر .

(٣) + س ط : أو يخلق له معرفة بتلك الصورة التي تجلى عليه بها .

(٤) — س .

[من الخفيف]

« نـاب بدر التـمام طيف محيا ك لعيني في يقظتي مذ حكاكا
فـتراءيـت في سـواك لـعـين بك قرت وما رأيت سواكا »

فإن الحق[1] تعالى إذا تجلى بصورة استترت الصورة ، وإذا استتر بصورة ظهرت الصورة . فإذا تجلى بصورة للعارف ، رآه العارف ولم ير الصورة ، مع أنه لم ير إلا الصورة . وإذا استتر بصورة عن الغافل ، فإنه يرى الصورة ولا يراه ، سبحانه ، مع أنه رائيه . وهذا من العجائب . يظهر الخلق ، فيُرى ولا يُرى . ويبطن الحق ، فيُرى ولا يُرى . وكل ذلك في حين واحد . قال تعالى : ﴿ ونقلب أفئدتهم وأبصارهم كما لم يؤمنوا به أول مرة ، ونذرهم في طغيانهم يعمهون ﴾[2] .

---

(١) + س : سبحانه و .

(٢) حاشية في ط : « فإن قلت : في عبارة المشايخ تناقض ، إذ قالوا تارة : « الوجود واحد والممكنات مظاهره » وأيضاً : « الظهور للحق ، والأعيان على عدمها الأصلي » . وتارة قالوا : « الوجود الظاهر في صور الممكنات ، فيض الحق ، وأيضاً : « الوجود الظاهر بصور الممكنات ، عكس وجود الحق ، كالظاهر في المرآة عكس صورة الشخص » .
فمقتضى العبارتين السابقتين : أن الظاهر عين الحق ، وأن الوجود واحد في الكل . ومقتضى العبارتين الأخيرتين : أن الظاهر فيضه وعكسه ، وأنه متعدد فائض وما فاض عنه !
قلت وبالله التوفيق : الوجود واحد ، والممكنات مظاهره ، يظهر فيها الوجود بما يفيض منه عليها ، وينعكس منه إليها من صور ، لا عينه ، وإلا لزم الحلول . ولا ظهور للأعيان بها ، كما لا ظهور للمرآة بما يظهر فيها من الصور ؛ إذ الظاهر فيها هو الشخص بصورته ، وتسمى باسمه مجازاً ، أو غلطاً بها . لأن « الأعيان الثابتة » معدومة في أنفسها ، ثابتة في علمه ، وفي الخارج ، بما ظهر فيها من صور الوجود ، وليست عينه حتى يلزم تعدد الوجود .
ولا يمكن القول بأن الظهور للمثال ، لأنه لكونه نسبياً ، إنما يتحقق فيما يتصور فيه الخفاء .
ولا يتصور الخفاء للمثال ، بل للشخص قبل ظهوره في المرآة بالصورة .
فالحاصل أن الظهور للوجود بسبب فيضه وعكسه ، لا للفيض والعكس . إلا أنه لما كان بسببها ينسب إليها مجازاً . اهـ » .
من خط مولانا علي (قدس سره) .
كذا رأيته بهامش تفسير الإمام « علاء الدين علي بن احمد الهندي » وأظنه المراد بـ « مولانا علي » . [بقلم ناسخ (ط) : محمد الطندتائي] ص١٥

وصل [١٢]
[الوجود وذوق العارفين]

اعلم أنه ليس هناك فيما يتحصل في ذوق العارفين غير الوجود الحق ، الواحد الأحد ، القديم الذي لا يتغير ولا يتبدل من الأزل إلى الأبد . وإنما يظهر بالأشياء المعقولة والأشياء المحسوسة ، ويتجلى بها لها ، ويستتر عنها كيف شاء وأراد باختياره وإرادته . وهو على ما[١] عليه من إطلاقه الحقيقي ، بلا تقيد ولا تعين أصلاً . والأشياء كلها ، المعقولة والمحسوسة[٢] ، على ما هي عليه من عدمها الأصلي ، مترتبة به أزلاً وأبداً ، متقدم بعضها على بعض ، ومتأخر بعضها عن بعض ، وهي ظاهرة به تعالى[٣] على حسب ترتيبها الأزلي ، ومستترة به كذلك .

وظهورها واستتارها به هو عين ظهوره واستتاره بها . ولا ينضبط من ذلك الوجود الحق صورة ولا معنى[٤] في عقول العارفين وحواسهم . ومتى انضبط عندهم منه معنى في عقولهم ، أو صورة في حواسهم ، نفوا ذلك عنه ، وجردوه منزهين له عن ذلك المعنى وتلك الصورة . وبقي هو في عقولهم وحواسهم مطلقاً بالإطلاق الحقيقي على ما هو عليه .

---

(١) + س ، ط : هو .

(٢) س : المحسوسة والمعقولة .

(٣) + س ، ط : تارة .

(٤) س ، ط : معنى ولا صورة .

كما أن آياته تعالى تمثيل منه تعالى وتقريب لعباده . قال الله تعالى : ﴿ ومن آياته الليل والنهار والشمس والقمر ﴾ . وقال تعالى : ﴿ وجعلنا الليل والنهار آيتين ، فمحونا آية الليل ، وجعلنا آية النهار مبصرة ﴾ . وذلك نظير ظهوره تعالى وتجليه للعقل والحس ، واستتاره عن العقل والحس . كما أن الأشياء التي يظهر عليها الليل والنهار على ما هي عليه من أحوالها ، بلا مخالطة ولا مجانسة .

فيظهر الوجود الحق تعالى كما شاء ، ويستتر كما شاء . والأشياء على ما هي عليه من عدمها الأصلي . كما يظهر النهار بالنور ، ويستتر النور بالليل الذي يظهر بالظلمة . وجميع ما في الدنيا ، على ما هو عليه في نفسه ، غير أنه أشرق بظهور النهار ، والإشراق للنهار ، لا لشيء . واستتر بظلمة الليل ، والاستتار للظلمة ، لا لشيء . فالليل آية الاستتار عن عقول الغافلين وعن حواسهم . والنهار آية الظهور لعقول العارفين ولحواسهم . وكذلك الشمس والقمر . فما هناك إلا الليل أو[1] النهار ، أو الشمس أو القمر ، وجميع الأشياء على ما هي عليه .

فالنهار والشمس والقمر كـ « آلة الظهور » ، والليل كـ « آلة الاستتار » . والآيات هي الأمثال التي قال تعالى : ﴿ وتلك الأمثال نضربها للناس ، وما يعقلها إلا العالمون ﴾ ، أي العارفون بالله تعالى ، وبظهوره واستتاره .

وأخرج « مسلم » في صحيحه عن أبي هريرة رضي الله عنه أن ناساً[2] قالوا لرسول الله ﷺ : « يا رسول الله ، هل نرى ربنا يوم القيامة ؟ » فقال رسول الله ﷺ : « هل تضارون في القمر ليلة البدر ؟ قالوا : لا يا رسول الله . قال : هل تضارون في الشمس ليس دونها سحاب ؟ قالوا : لا . قال : فإنكم ترونه كذلك » .

ولنا في هذا الشأن من جملة أبيات [من البسيط] :

---

(١) س : و .

(٢) ط : أناساً .

يا طلعة الشمس أو يا طلعة القمر تختال في حلل الأشباح والصور
في القلب أنت ، وما في القلب أنت ، كما إن أنت في بصري ، ما أنت في بصري
أنا وأنت كلانا واحد، ظهرا على البرية في بدوٍ وفي حضر
وأنت أنت على ما أنت فيه ، كذا أنا أنا مثل حالي أول العمر
هيهات ! أين الثريا والثرى ، ولقد لاح المؤثر لي من كوة الأثر

والله الموفق ، وبه يتحقق المتحقق .

وصل [١٣]
[حقائق الأشياء ثابتة بالوجود الحق]

اعلم بأننا لا نقول بأن جميع الأشياء : المحسوسات والمعقولات معدومات غير موجودات . وإنما نقول : إنها موجودات بوجود الله تعالى ، لا بوجود آخر غير وجود الله تعالى . على معنى أن وجود الله تعالى هو القيوم على جميع الأشياء ، والخالق لها ، المقدر لها بقدرته وإرادته ، على مقتضى علمه سبحانه .

ومعنى كون الأشياء موجودات بوجود الله تعالى : أن وجود الله تعالى ظاهر بالأشياء بمقتضى اسمه « الظاهر » . والأشياء ظاهرة أيضاً بوجود الله تعالى بمقتضى اسمه « الباطن » . فإذا كان الله تعالى ظاهراً بالوجود بطنت الأشياء كلها وفنيت في وجوده تعالى . وإذا كانت الأشياء ظاهرة بالوجود بطن الحق تعالى ، واحتجب بصور الأشياء . فهو سبحانه وتعالى الظاهر ـ الباطن ، وهو الوجود الواحد القائم بذاته ، في مراتب أسمائه وصفاته ، / المقوم لجميع مخلوقاته . وليس مخلوق من المخلوقات أصلاً قائماً بنفسه ، ولا بوجود آخر غير وجود الله تعالى . فإنه ليس ثمَّ وجود غير وجود الله تعالى أصلاً . (ق١٢ ب)

فلا ينافي قولنا هذا ما قاله الإمام « النسفي » في أول عقائده : « حقائق الأشياء ثابتة ، والعلم بها متحقق » ـ فإن معنى ذلك أن حقائق الأشياء ثابتة بالله تعالى الذي هو الوجود الحق . لا أنها ثابتة بنفسها . وكذلك كون العلم بها متحققاً ، أي

هو متحقق بالله تعالى الذي هو الوجود الحق ، لا متحقق بنفسه .

[نقد السوفسطائية]

وأما خلاف السوفسطائية فإنه مذهب باطل ، وقول فاسد عاطل . لا يتوهم مسلم من المسلمين أبداً أنه يشابه قولنا أو يضارع ما ذهبنا إليه ، نحن وأئمتنا العارفون بالله تعالى ، قدس الله تعالى أسرارهم .

قال « السعد التفتازاني » رحمه الله تعالى في **شرح عقائد النسفي** ، عند قوله : « خلافاً للسوفسطائية » : « فإن منهم من ينكر حقائق الأشياء ، ويزعم أنها أوهام وخيالات باطلة ، وهم : « العنادية » . ومنهم من ينكر ثبوتها ويزعم أنها تابعة للاعتقادات ، وهم : « العندية » . ومنهم من ينكر العلم بثبوت شيء واللاثبوته ، وهم « اللا أدرية » . إلى أن قال : « والحق أنه لا طريق إلى المناظرة معهم ، خصوصاً اللا أدرية ، لأنهم لا يعترفون بمعلوم ليثبت به مجهول » . ـ انتهى ملخصاً . يعني هم كلهم بفرقهم الثلاث لا يعترفون بشيء معلوم أصلاً ، لا قديماً ولا حادثاً ، ولا رباً ولا عبداً ، ليثبت به شيء مجهول . وهذا حال هذه الفرق الثلاث المسماة بالسوفسطائية .

وقال « التفتازاني » أيضاً : « سوفسطا » : اسم للحكمة المموهة ، والعلم المزخرف ، لأن « سوفا » معناه العلم والحكمة ، و« أسطا »/ : معناه المزخرف (ق١٣آ) والغلط . ومنه اشتقت السفسطة كما اشتقت الفلسفة من « فيلاسوفا » أي : محب الحكمة .

وذكر « الشهرستاني » في كتابه **الملل والنحل** أن السوفسطائية لا يقولون بالمحسوس ولا المعقول . ومعناه أنهم لا يثبتون موجوداً أصلاً ، لا قديماً ولا حادثاً . وعبارته في التقسيم في بيان أهل الأهواء والنحل من كتابه المذكور قال : « والتقسيم الضابط أن نقول :

ـ « من الناس من لا يقول بالمحسوس ولا المعقول وهم « السوفسطائية » .

ـ « ومنهم من يقول بالمحسوس ، ولا يقول بالمعقول ، وهم « الطبيعية » .

ـ « ومنهم من يقول بالمحسوس والمعقول ، ولا يقول بحدود وأحكام ، وهم « الفلاسفة الدهرية »

ـ « ومنهم من يقول بالمحسوس والمعقول والحدود والأحكام ، ولا يقول بالشريعة والإسلام ، وهم « الصابئة » .

ـ « ومنهم من يقول بهذه كلها وبشريعة الإسلام ، ولا يقول بشريعة النبي ﷺ ، وهم المجوس والنصارى واليهود » .

ـ « ومنهم من يقول بهذه كلها ، وهم المسلمون » . ـ انتهى .

وأما أئمتنا العارفون بالله تعالى فمسلمون مؤمنون بالوجود الحق سبحانه ، وبوجود أنبيائه ورسله ، بقيوميته تعالى عليهم ، وكذلك جميع شرائعه وأحكامه سبحانه . فأين الكفر من الإيمان ؟ وأين الهداية من الطغيان ؟

وقد أشرنا بأبيات عملناها في هذا الشأن ، وهي قولنا : [من الخفيف]

قل لمن قال عن ذوي العرفان	ورجال التحقيق والإيقان
طاعناً في اعتقادهم أوهاماً	وخيالاً جميع ذي الأكوان
مثل أهل الضلال، ذا منك جهل	بنصوص الحديث والقرآن
إن أهل الضلال ليسوا بشيء	حاضر عندهم ذوي إذعان
لينالوا ثبوت ما غاب عنهم	بل هُمُ بالجميع في كفران
أين منهم أهل التحقق بالله	وأهل الكمال والعرفان
ونجوم الهدى لكل جهول	ورجوم لعصبة الشيطان
وإذا الشمس أشرقت لا تراها	دائم الدهر أعين العميان

(ق١٣ ب)

إنما الله عندنا هو حق ، لا سواه ، والكل في بطلان
واستمع : ﴿ أينما تولوا فثم ﴾ الـوجه ، والوجه ذاته يا مُعَاني
لا تقل : ﴿ أينما ﴾ تفيد مكاناً وعليه استحال كل مكان
إنما تلك باعتبارك إذ أنـت مع الكل في الفنا سيان
ما عدا الوجه، فهو لا شك حق، والسوى فيه باطل باقتران
وكذا قول ربنا : ﴿ كل شيء هالك ﴾ ، ﴿ كل من عليها فانٍ[1] ﴾
وحديث النبي : « ألا كل شيء ما خلا الله باطلٌ » منك داني
ولهذا بربهم قام قومي عابديه على تقى وعيان
جملة العارفين في كل وقت حسنات الدهور والأزمان
أيها المنكر الذي ليس يدري ما الذي فيه من غرور يُعاني
قد أضاع الزمان بالقيل والقا ل وفرط الضلال والطغيان
يحسب النفسَ منه تخلق شيئاً فهو منها يبيت أسر الأماني
كل ما أنت فيه مع من يحاكيـك به في اللسان أو في الجنان
عندكم ربكم خيال ووهمٌ وهو شيء في عقلكم ذو معاني
وجميع الأكوان حق وصدق عندكم بالعيان والبرهان
لو عقلتم تعاكس الأمر فيكم وانجلى يا مظاهر الخذلان
(ق١٤ آ) لكن البغي والتنكر منكم أوصلاكم بنا إلى الحرمان
ولهذا ملتم على ما سوى اللـه سكارى كميلة الهيمان
وعميتم بحبكم كل شيء وصممتم عن الهدى والبيان
وافتتنتم بما سوى الله جهراً واشتغلتم بلذة الحيوان
حيث أشقت نفوسكم شهوات عن حصول السعادة المتداني
فقفوا عند حدكم ، لا تغطوا خبثكم بالفجور والبهتان
هاهنا غابةٌ بها أسد حرب مُشْرَعَاتٌ رماحهم للطعان

---

(١) في الأصل : « فاني » .

وصل [١٤]

[افتقار الحوادث إلى الوجود وقيام «الوجود الثاني» بالوهم]

اعلم[1] أن من الافتراءات الواضحة من عوام المؤمنين على الخواص من أهل الله العارفين ، بفهمهم من قول العارفين ، إن الله هو الوجود الحق ، أن معنى ذلك ، « أن الله تعالى هو الموجودات كلها » . وإقامة النكير عليهم بذلك . وقولهم عنهم : « إنهم يقولون : إن الله تعالى هو المخلوقات » . وحاشا لله أن العارفين يقولون ذلك !

وإنما دخل الطعن من فهم القاصرين لكلام العارفين ، وعدم تمييز الجاهلين بين القول بأن الوجود هو الله ، والقول « بأن الموجود هو الله » . وظنوا بأنه لا فرق عند العارفين بين الوجود والموجود . والفرق واضح لا خفاء فيه !

فإن الوجود كما ذكرنا ، عند العارفين ، حقيقة واحدة قديمة . والموجودات كلها حقائق كثيرة مختلفة غير موصوفة بذلك الوجود الواحد القديم في نظر العارفين . لأنه لا يصح أن يكون القديم صفة للحادث . ولا يصح أن تكون الذات صفة للذات أيضاً . فإن الوجود عند العارفين : ذات مستقلة بنفسها تظهر بالحوادث للحوادث ، وتبطن عنهم بهم ، وهي ظاهرة لنفسها أزلاً وأبداً . / وليست هي (ق١٤ ب) عَرَضاً حتى تكون صفة للحوادث . ولا يصح عند العارفين أن تتصف الحوادث

---

(١) ب : « اعلم » من تصحيح المؤلف بخطه في الهامش الأيسر للورقة .

بالوجود ، لأنه لولا الوجود لما كان حادث أصلاً . فافتقار الحوادث إلى الوجود مانع من أن يكون الوجود صفة لها ، إذ الصفة من شأنها أن تفتقر إلى الموصوف بها . فيلزم الدور في الافتقار ، بأن يفتقر الوجود إلى الحوادث من جهة كونه صفة لها . والصفة قائمة بموصوفها ، لا قيام للصفة بنفسها أصلاً . وتفتقر الحوادث أيضاً إلى الوجود من جهة قيامها به ، وهو باطل محال .

[نقد العقل]

وإن كان[1] العقل الذي حصل به تكليف المكلفين يحكم بأن الوجود صفة للحوادث ، ويحكم بأنه غير الوجود القديم على طريق غلبة الوهم عليه . فإنه يقتضي أن يكون الوجود اثنين : وجود قديم ووجود حادث . وهذا حكم من العقل بديهي عنده ، وهو خطأ محض عند العارفين . فإن الوجود عندهم لا يصح أن يتعدد أصلاً . ولا يصح أن يكون اثنين . ولا يصح أن يتجزأ ، ولا يصح أن يتبعض .

لأن الوجود إن كان اثنين مستقلين كان إلـهين اثنين . وإن كان أحدهما مستقـلاً ، وهو الوجود القديم ، والآخر غير مستقل ، بل هو مستفاد من الوجود القديم ، وهو الوجود الحادث ، لزم انقسام الوجود القديم ، وانفصال الوجود الحادث منه ، وهو محال ! فإن ذلك دعوى النصارى في قولهم :﴿ ولد الله ﴾ ، وإنهم لكاذبون .

[« الوجود الحادث » وتفسير آية ﴿ كل يوم هو في شأن ﴾]

وإن كان الوجود الحادث غير منقسم من الوجود القديم ، وغير منفصل منه ، وإنما هو مخلوق خلقه الوجود القديم وصفاً للحوادث ، كما خلق الحوادث موصوفة به . فإن الحوادث كلها : ذواتها وصفاتها / مخلوقة . ومن جملة صفاتها التي هي (ق١٥آ) مخلوقة لها : الوجود الحادث الذي هي موصوفة به . لزم من ذلك أن يكون ذلك الوجود الحادث كان معدوماً مثل ما كانت الحوادث معدومة أيضاً . ثم إن الله تعالى

(١) ب : « كان » من تصحيح المؤلف بخطه ، في الهامش الأيمن للورقة .

أوجد ذلك الوجود الحادث ، إما بوجوده تعالى ، أو بوجود حادث آخر ، ويتسلسل ! والتسلسل باطل . فكونه بوجود آخر باطل . فتعين أن يكون الله تعالى أوجد « الوجود الحادث » بوجوده سبحانه ؛ على معنى أن وجوده سبحانه القديم هو وجود الوجود الحادث . وبالوجود الحادث وجدت الحوادث ، فتكون بين وجود الحوادث وبين وجوده سبحانه القديم واسطة في وجود الحوادث .

ثم إننا نبحث عن هذا الوجود الحادث الذي هو واسطة بين وجود الله تعالى القديم وبين الحوادث . هل مراد القائل به : « إنه عين ذوات الحوادث أو غير ذوات الحوادث » ؟ فإن أريد به أنه عين ذوات الحوادث كما هو مذهب الشيخ « أبي الحسن الأشعري »رحمه الله ومن تابعه من المتكلمين ، لم يكن هناك وجود حادث أصلاً ، وإنما هي ذوات حادثة مع صفاتها ، قائمة بالوجود القديم ؛ على معنى أن العقل نسب الوجود القديم إليها بطريق غلبة الوهم عليه ، وهو ما نقوله ونذهب إليه .

وإنما ذلك الوجود الحادث عند العقل بغلبة الوهم ، حيث قلنا بذلك ، هو تجلي الوجود القديم بالحوادث وانكشافه وظهوره في « شؤونه » التي هي أعيان الحوادث وأحوالها ، كما قال تعالى : ﴿ كل يوم هو في شأن ﴾ . قال « البيضاوي » في تفسير هذه الآية : « كل وقت / يحدث أشخاصاً ويجدد أحوالاً ، على ما سبق به قضاؤه » . وقال قبل ذلك في قوله تعالى : ﴿ يسأله من في السموات والأرض ﴾ ، « فإنهم مفتقرون إليه في ذواتهم وصفاتهم وسائر ما يهمهم ويعنّ لهم . والمراد بالسؤال ما يدل على الحاجة ، أي تحصيل الشيء ، نطقاً كان أو غيره » . ـ انتهى . (ق١٥ ب)

وأخبر تعالى أيضاً أن العبد يكون في شأن ، بقوله سبحانه : ﴿ وما تكون في شأن ، وما تتلو منه من قرآن ، ولا[1] تعملون من عمل إلا كنا عليكم شهوداً إذ تفيضون فيه ﴾ . فأخبر تعالى أن « الشأن » يكون تعالى فيه ، وأن العبد يكون فيه

---

(١) في الأصل « ما » ، وقد وضع (ط) فوقها كلمة « كذا » .

أيضاً . فإما أن يكون المراد بالشأن ذات الحادث وصفاته ، ولا شك أن الوجود القديم فيه بمعنى أنه متجلٍ[١] به ، إذ هو وجوده ، لاوجود له غيره ، وإما أن يكون « الشأن » المنسوب إلى الله تعالى هو تعالى فيه ، كما ذكرنا . والشأن المنسوب إلى العبد يكون العبد فيه ، وهي نسبة الأفعال إلى المكلفين . وعلى كل حال فالحوادث قائمة بوجودها ، ولا وجود لها من نفسها حتى يفهم من الظرفية « الحلول » ، كما سنذكره .

[« الوجود الثاني » هو « نور محمد » . وتفسير آية النور]

وهذا « الوجود الثاني » الذي سميناه « حادثاً » باعتبار اتصاف الحوادث به عند العقل بـ « غلبة الوهم » ، هو « نور محمد » ﷺ الذي خلق الله تعالى منه كل شيء ، كما ورد في الحديث . . . وقال تعالى : ﴿ والنور الذي أنزلنا ﴾ ، وقال تعالى : ﴿ قل انظروا ماذا في السموات والأرض ؟ ﴾ ، أي ما الوجود الذي قامت به السموات والأرض ؟ وقال تعالى : ﴿ وهو الله في السموات وفي الأرض ﴾ ، وقال تعالى : ﴿ الله نور السموات والأرض ﴾ ، أي وجودهما الذي أنارهما ، / أي (ق١٦آ) أظهرهما . فكان هو الظاهر بهما . ثم ضرب له مثلاً فقال : ﴿ مثل نوره ﴾ أي وجوده الذي هو نورهما ، أي وجودهما ﴿ كمشكاة ﴾ ، أي كوة غير نافذة ، لأنها تجمع النور مع زيادة إشراقها به . ﴿ فيها مصباح ﴾ ، أي فتيلة مشتعلة ، مثال لتجليه وظهوره . ﴿ المصباح في زجاجة ﴾ ، وهي مثال « الروح الأعظم » ، والمصباح مثال « العقل الأول » الذي هو[٢] أول مخلوق ، كما سنذكره . وهو الذي يثبت هذا « الوجود الثاني الحادث » ، ويصف به الأشياء ، وذلك بإضافتها إلى الوجود الأول القديم . ﴿ الزجاجة كأنها كوكب دري ﴾ ، كالشمس والقمر ونحوهما في الإشراق وإنارة الدنيا بذلك . ﴿ يوقد من شجرة مباركة ، زيتونة ، لا شرقية ولا غربية ﴾ وهي مثال « الذات العلية » الوجود الحق ، لا ظاهرة

---

(١) في الأصل : « متجلي » .

(٢) ب : « الأول الذي هو » من تصحيح المؤلف بخطه ، على الهامش الأيسر للورقة

شرقية ، لأن الظاهر هو الحوادث القائمة بها ، ولا باطنة غربية ، لأن « الظاهر » هو الوجود الحق لا غيره ، وما سواه عدم محض في نفسه . إلى أن قال سبحانه مشيراً إلى أن[١] ظهوره وتجليه بالأشياء هو « النور الثاني » ، الأسفل بالنسبة إلى « النور الأول » الأعلى ، في قوله تعالى : ﴿ نور على نور ﴾ . ثم قال : ﴿ يهدي الله لنوره من يشاء ﴾ ، يعني يهدي بالنور الثاني إلى النور الأول من يشاؤه[٢] من عباده .

وقال تعالى : ﴿ وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين ﴾ ، وهو عين « الرحمة » التي وسعت كل شيء ، في قوله تعالى : ﴿ ورحمتي وسعت كل شيء ﴾ . فلا شك أن الوجود وسع كل شيء . ثم قال تعالى : ﴿ فسأكتبها للذين يتقون ﴾ ، أي أثبت أعيانهم وأحوالهم بها ، في الإمكان ، من غير أن يدعوها وصفاً لهم ، وهو قوله تعالى : ﴿ كتب ربكم على نفسه الرحمة ﴾ .

روى « الديلمي » في مسند الفردوس / عن أبي هريرة رضي الله عنه ، ورواه « مسلم » أيضاً ، و « ابن ماجة » : واللفظ لابن ماجة قال : « قال رسول الله ﷺ : إن الله عز وجل كتب كتاباً قبل أن يخلق الخلق : « إن رحمتي سبقت غضبي » ، فهو عنده موضوع فوق العرش » . وروى « الديلمي » أيضاً بإسناده عن أنس بن مالك رضي الله عنه قال : « قال رسول الله ﷺ : « إن الله عز وجل كتب كتاباً قبل أن يخلق السموات والأرض ، وهو عنده فوق العرش ، والخلق منتهون إلى ما في ذلك الكتاب . وذلك تصديق الله في كتابه : ﴿ وإنه في أم الكتاب لدينا لعلي حكيم ﴾ » . - انتهى . وهي صفة « الرحمانية » التي استوى الله تعالى بها على العرش في قوله : ﴿ الرحمن على العرش استوى ﴾ . (ق١٦ ب)

فحقيقة هذا « الوجود الثاني » في ظهوره بالحوادث كلها راجعة إلى ما ذكرنا . ونسبة الحدوث إليها ، إنما ذلك في نظر العقل ، حيث غلب عليه « الوهم » ،

(١) ب : « أن » من تصحيح المؤلف بخطه ، على الهامش الأيمن للورقة .
(٢) ط ، س : يشاء . ورسم الكلمة في الأصل (ب) : « يشاءه » .

فجعلها صفة للحوادث . وهي إنما هي صفة راجعة إلى ذلك الوجود القديم ، لأنه هو الظاهر بها ، دون غيره ، في نفس الأمر . وهي « الذكر المحدث » ، كما قال الله تعالى : ﴿ وما يأتيهم من ذكر من الرحمن محدث ﴾ . فقد سماه الله تعالى « محدثاً » باعتبار إتيانه ، كما يقال : « حدث اليوم عندنا ضيف » ، أي حدثت له صفة الضيفية في عنديتنا ، لا أنه هو حدث في نفسه .

وهذا هو نزول القرآن القديم الذي هو صفة للوجود الحق القديم تعالى ، كما قال تعالى : ﴿ الرحمن علم القرآن ﴾ ، ثم بين ذلك بقوله : ﴿ خلق الإنسان ، علمه البيان ﴾ . ومن هاهنا يقول « الشيخ الأكبر» رضي الله عنه : [من المتقارب]

« أنا القرآن والسبع المثاني وروح الروح ، لا روح الأواني
فؤادي عند معلومي مقيم يناجيه ، وعندكم لساني »

(ق١٧ آ) إلى آخر أبياته في الفتوحات المكية . . .

فيتحصل لنا من ذلك كله ، أن هذا الوجود الثاني الذي سميناه « حادثاً » بحسب نظر العقل فقط ، وجعلناه صفة للحوادث ، كما عليه العامة ، هو مناط الشرع والأحكام في الدنيا والآخرة . ولا شك بأن « الأحكام الشرعية » كلها مترتبة على العبد وهو مكلف بها باعتبار غلبة هذا « الوهم »عليه ، واستيلاء هذا « الأمر الإلهي » على بصيرته ، حتى جعل العبد يدعي الفعل مع الله تعالى ، بضروة خلقه كذلك . وقد أشار إلى ذلك الشيخ « عمر بن الفارض » رضي الله عنه في « تائيته » بقوله :

« ولولا حجاب الكون قلت ، وإنما قيامي بأحكام المظاهر مسكتي »

[العقل شرط التكليف بالشرائع]

وذكر الشيخ العارف بالله تعالى « سعيد الفرغاني » في شرحه ، قال : « واعلم أن الإنسان ما دام محصوراً في قيد « الأحكام الكونية » ومراتبها ، والحضور معها ،

والشعور بنفسه وكونه ، وإضافة شيء ما إلى نفسه ، والإحساس بشيء من الأحكام الكونية ، كان محجوباً عن « شهود وحدة الوجود » وعن عالمها ، وعن شهود صرافة الحقيقة ، فلا حظ له منها ومن حكم عالمها أصلاً ، ومأسوراً تحت حكم عالم الحكمة والكثرة ومقتضياته ، ومقتضى وجود الحقائق الكونية ، وحكمها ، أن يكون ولا بد مطالباً بها ، لاقتضاء « عالم الحكمة » ذلك . فيترتب عليه البتة حكم الثواب والعقاب والمطالبة والحساب في الدنيا والآخرة اللتين هما من الكون ، والداخلتين في حيطة « عالم الحكمة » .

« وأما إذا انطلق من وثاق الكون وقيد مراتبه اتصل بمتسع فضاء « عالم الوحدة » ، بحيث أضحى حاضراً وناظراً في تلك الحضرة ، متحققاً / بها . (ق١٧ ب) وأمسى غافلاً وذاهلاً عن الكونين ومراتبهما وما فيهما من الخلائق ، وعن الشعور بنفسه وكونه ، وعن كل ما كان يراه مضافاً إليه من الصفات والأعراض واللوازم . وشاهد الواحد الحق بالحق وببصره ، لا بنفسه وما كان يضاف إليه من البصر . حينئذ تنصبغ عينه وكونه بحكم ذلك العالم . فلم يلحظ غيراً ولا غيرية ، ولا باطلاً أصلاً . ويرى جميع الأشياء عيناً واحداً بلا تمييز ولا مغايرة بينها ، كما هو حال المولهين المجذوبين ، وبعض « عقلاء المجانين » . فيصبح فارغاً عن التكاليف ، والأمر والنهي ، والحل والحرمة ، وجميع أحكام الشرع ، المتعلق جميع ذلك بكمال العقل وحصول التمييز به بين الخير والشر ، والنفع والضر ، والمنع والإعطاء ، والإعزاز والإذلال ، واللطف والقهر ، والقبول والرد ، واللذة والألم . فبزوال هذا العقل المميز ، والغفلة والذهول عنه ، ترتفع جميع التكاليف الشرعية ، والحل والحرمة عنه .

« ثم إذا رجع من عالم الوحدة إلى عالم الكون ، وشعر بنفسه ، وعاد إليه عقله المميز ، عادت التكاليف كلها ، وطولب بجميع أحكام الشرع ، لكونه حاضراً مع الكون ومراتبه ، فلزمه حكمه . فإذا أجرى حكم عالم الوحدة في حضوره مع الكون ، وحال شعوره بكونه وعقله ، وعاد إلى فرقه بين الخير والشر ، والألم

واللذة ، وأمثال ذلك . . . حيث يقول رأيت في « عالم الوحدة » جميع الأشياء شيئاً واحداً ، فليس عندي أمر ونهي ، وحل وحرمة وتمييز بين الأشياء ، والكل عندي واحد ؛ بلا فرق بين الحل والحرمة ، كان زنديقاً إباحياً مباح الدم » . ـ انتهى .

(ق١٨آ) فهذا هو سر الشرائع والحقائق كلها . ومداره / على نسبة الوجود إلى الحوادث نسبة عقلية ، كما ذكرناه . ولهذا كان « العقل » شرط التكليف . وهو أول مخلوق خلقه الله تعالى . كما ذكر العلامة « شهاب الدين عمر بن محمد السهروردي » ، قدس سره ، في كتابه **كشف الفضائح اليونانية ورشف النصائح الإيمانية** ، قال : « وقد ورد في الخبر عن رسول الله ﷺ أنه[1] قال : «أول ما خلق الله العقل، قال له : أقبل ، فأقبل ، ثم قال له : أدبر ، فأدبر ، ثم قال له : اقعد ، فقعد ، ثم قال له : انطق ، فنطق ، ثم قال له : اصمت ، فصمت . فقال له : وعزتي وجلالي ، وعظمتي وكبريائي ، وجبروتي وسلطاني ، ما خلقت خلقاً أحب إلي منك ، ولا أكرم علي منك . بك أُعرف ، وبك أُطاع ، وبك أُعبد ، وبك آخذ ، وبك أُعطي ، وإياك أُعاتب ، ولك الثواب وعليك العقاب ، وما أكرمتك بشيء أفضل من الصبر » .

وذكر أيضاً بإسناده عن الحسن بن أبي الحسين رحمه الله ، يرفعه ، قال : « قال رسول الله ﷺ : « لما خلق الله العقل قال له : أقبل ، فأقبل ، ثم قال له : أدبر ، فأدبر ، فقال : ما خلقت خلقاً هو أحب إلي منك ولا أكرم علي منك ، لأني بك أُعرف ، وبك أُعبد ، وبك آخذ ، وبك أعطى » . ـ كما سنذكره فيما بعد مفصلاً .

هذا كله إن أريد بالوجود أنه عين ذوات الحوادث . وأما إن أريد بذلك الوجود الحادث إنه غير ذوات الحوادث ، لزم على القائل بذلك بيانه ، أنه ما هو ؟ فيلزمه

---

(١) ب : « أنه » من تصحيح المؤلف بخطه ، في الهامش الأيسر للورقة .

أن يبين أمراً تتصف به ذوات الحوادث وصفاتها ، حتى ذلك « الوجود الحادث » الذي هو من جملة صفات الحوادث يتصف به أيضاً عند هذا القائل . فيلزم اتصاف الشيء بنفسه ، / ويرجع الأمر إلى اتصاف الحوادث كلها ، حتى ذلك « الوجود الحادث » بالوجود القديم ؛ حيث كان ذلك الوجود الحادث معدوماً مثل الحوادث التي اتصفت به ، فصار موجوداً ، فلا حاجة إلى جعل « الواسطة » حينئذ بين الله تعالى وبين خلقه في خلقه ، وهو المطلوب . (ق١٨ ب)

[هل الوجود زائد على الماهية ؟]

على أنه ذكر « الأصفهاني » في شرح طوالع القاضي البيضاوي ، في « بحث الوجود » ، ما ملخصه : « مفهوم الوجود : وصف مشترك بين جميع الموجودات ، عند جميع المحققين ، من الحكماء والمتكلمين . وخالفهم الشيخ أبو الحسن الأشعري ، فإنه قال : « وجود كل شيء عين ماهيته ، ولا اشتراك إلا في لفظ الوجود » . ثم قال : « ذهب جمهور المتكلمين إلى أن الوجود زائد على الماهيات في الواجب والممكنات ، خلافاً للشيخ أبي الحسن الأشعري مطلقاً ، أي في الواجب والممكن . فإنه قال : « وجود كل شيء عين ماهيته » . وخلافاً للحكماء في الواجب ، فإنهم قالوا : « وجود الواجب عين ماهيته ، ووجود الممكنات زائد على ماهياتها » .

ثم قال : « اعلم أن زيادة الوجود على الماهية في التعقل . على معنى أن العقل إذا تصور الماهية لم يجدها نفس الوجود ، ولا مشتملة على الوجود . بل يجد الوجود غير نفسها ، وغير داخل فيها . فاتصاف الماهية بالوجود أمر عقلي ، ليس كاتصاف الجسم بالبياض . فإن الماهية ليس لها وجود منفرد ، ولعارضها المسمى بالوجود وجود آخر . فيحل الوجود في الماهية كالبياض في الجسم ، بل الماهية إذا كانت فكونها وجودها . والماهية إنما تكون قابلة للوجود عند وجودها في العقل . فلا

(ق١٩آ) يكون الوجود/ زائداً إلا في العقل » . ـ انتهى كلامه .

غير أن قوله : « إن زيادة الوجود على الماهية في التعقل . . . »إلى آخره ، يقتضي أن العقل يمكنه أن يعقل « مجرد الوجود » ، وليس الأمر كذلك . فإن الذي يعقله العقل إنما هو صورة منسوبة إلى الوجود ، لا هي نفس الوجود . فإن الوجود من حيث هو وجود لا يقدر العقل أن يتعقله أصلاً ، إلا أن يصوره في صورة .

ثم إن كلامه يشير إلى ما صرحنا به غير مرة ، من أن وجود الحوادث إنما هو باعتبار رؤية الوجود الواحد القديم منسوباً إليها ، وهي متصفة به . ولهذا لم يرد في اللغة العربية لفظ مشعر بكون الوجود صفة للحوادث . وأما قولهم : « موجود » ، فهي صيغة اسم المفعول ، يعني ما وقع عليه إيجاد الموجد له . فهو « موجود » أي واقع عليه ذلك الاتصاف العقلي بسبب « غلبة الوهم » . وإلا فلو كان للحوادث صفة « الوجود » لورد اشتقاق لفظ منه لشيء من الحوادث ، كما اشتق للأحمر والأصفر لفظ مما اتصف به من الحمرة والصفرة ونحو ذلك . . . وإنما الوارد صيغة اسم المفعول ، وأيضاً فإن الحوادث كلها ، حتى ذلك « الوجود الحادث » الذي هو زائد عليها ، عند القائل به ، يسمى جميع ذلك موجودات . ومعنى « الموجود » : الشيء الذي له وجود ، أي وقع عليه اسم الوجود من غير أن يكون موصوفاً به ، كما أن المضروب هو الذي له الضرب ، أي وقع عليه فعل الفاعل ، لا الذي اتصف بالضرب ؛ وإن كانت المضروبية وصفاً له في المعنى ، كما أن « الموجودية »وصف للموجود في المعنى ، لكن اللفظ لا يدل عليه ، لأنها صيغة اسم مفعول ، لا صيغة يراد بها الاتصاف بالوصف .

وصل [١٥]

(ق١٩ ب)

[العقل هو الذي أضاف الوجود إلى الحوادث]

الحاصل من هذا كله أن الحوادث كلها تسمى « موجودات » في النظر العقلي ، حيث أضاف العقل « الوجود » إليها ، ونسبه إلى ذواتها وصفاتها ؛ وهو أمر بديهي عند العقل ، لا تشكيك فيه ولا ارتياب . وقد أرسل الله الرسل ، وأنزل الكتب ، وخاطب المكلفين في الأمر والنهي ، باعتبار هذا النظر العقلي . فإن العقل مناط التكليف ، فلا تكليف بدونه ، إذ لا اتصاف لشيء من الأشياء بالوجود بدونه ، كما ذكرنا ؛ وإن لم يكن له حكم في الشريعة ، بإلزام أو منع ، وإنما هو شرط فقط للتكاليف الشرعية التي كلف الله تعالى بها عباده .

فإذا أراد الله تعالى أن يلهم أحداً من الناس رشده ، ويسر له « المجاهدة » المطلوبة عند أهل الطريق المستقيم ، أوقفه على جلية الأمر وحقيقة الحال . كما ورد في الحديث عن النبي ﷺ أنه قال : **« من يرد الله به خيراً يفقهه في الدين »** . أي يفهّمه فيه ويلهمه رشده . وصح في الحديث أيضاً دعاؤه ، عليه الصلاة والسلام ، لابن عباس رضي الله عنهما بقوله : **« اللهم فقهه في الدين وألهمه رشده »** . وفي رواية : **« اللهم علمه الكتاب »** . وفي رواية : **« اللهم علمه الحكمة »** . وفي رواية : **« اللهم علمه الحكمة وتأويل الكتاب »** . وفي رواية عنه قال : **« دعا لي أن أؤتى الحكمة مرتين »** . وفي رواية قال : **« دعا لي أن يزيدني الله فهماً وعلماً »** . قال الحافظ « ابن حجر » : « الأقرب أن المراد بالحكمة في حديث

ابن عباس ، الفهم في القرآن » . ـ انتهى[١] . حتى ورد أن ابن عباس رضي الله عنهما كان يطوف بالكعبة يوماً ، فسلم عليه رجل ، فلم يرد عليه السلام ، فشكاه إلى النبي ﷺ ، فقال : « كنا نتراءى الله » ، يعني كنا غائبين في شهود الوجود الحق ،/ واضمحلال الأشياء في تجليه بها . فحينئذ يرى العقل الحوادث كلها على ما هي عليه من عدمها الأصلي . وليس الوجود الظاهر صفة لها ، ولا لشيء منها ، وإن كانت قائمة به في إمكانها وأحوالها المختلفة في « عالم الإمكان » . (ق٢٠ آ)

ويرى أن الوجود الظاهر الواحد الحق حقيقة قائمة بنفسه ، لا تتجزأ ولا تتبعض ، ولا تحل في شيء من الحوادث الممكنة ، ولا يحل فيها شيء من ذلك ، ولا تتحد بشيء من الحوادث الممكنة ، ولا يتحد بها شيء منها ، وهي حقيقة الواجب القديم ، سبحانه وتعالى .

ويرى أن ذلك الظهور هو التجلي بكل شيء من غير مماسة لشيء ، ولا مباينة له . وهذا هو معنى ما تقوله العارفون من أن الوجود الحق هو الله سبحانه وتعالى .

---

(١) ب : « انتهى » من تصحيح المؤلف بخطه ، في الهامش الأيسر للورقة .

وصل [١٦]

[الدفاع عن مذهب وحدة الوجود ونقد خصومه]

اعلم أن من جملة الافتراءات الواضحة البطلان من « أهل الظاهر » على العارفين بالله تعالى أنهم يسمونهم « الفرقة الوجودية » ، كما رأيته في بعض الرسائل التي صنفها بعض المنكرين عليهم . فكأنهم نسبوهم إلى « الوجود الحق » الذي قام به كل شيء . وتبرؤوا هم من النسبة إلى ذلك تشنيعاً عليهم ، وإنكاراً لما هم عليه . ونسبوا أنفسهم هم إلى الله تعالى : و﴿ ماذا بعد الحق إلا الضلال ﴾ لو كانوا يعلمون !

فإن الوجود الحق الذي قام به كل شيء وثبت وتحقق ، إذا لم يكن هو الله تعالى فما ثم غيره إلا الخيال والتصور الواقع ذلك في العقل . فترى الواحد منهم يتحاشى أن يعتقد أن الوجود الحق الذي به كل شيء موجود ، أي محكوم عليه بالوجود عند العقل ، هو الله تعالى . ويعتقد في عقله خيالاً يخيله له عقله ، وصورة يتصورها في نفسه أن ذلك / هو الله تعالى . فإذا عَبَد الله تعالى كانت عبادته متوجهة عنده إلى ما تخيله أنه « الله » تعالى ، وإلى ما تصوره في عقله ، كما قال تعالى : ﴿ أتعبدون ما تنحتون ؟ والله خلقكم وما تعملون ! ﴾ . وهم قاطعون جازمون بذلك ، ومنكرون لمن خالفهم ، ومقبحون له . (ق٢٠ ب)

فإذا جئت إليهم من جهة علمهم الذي هم يزعمونه ويغترون به ، فقلت لهم : عندكم قاعدة مسلَّمة من جهة المعقول : « إن الحكم فرع التصور ، والتصور

أصل الحكم » . فلا يمكن الحكم على شيء إلا بعد تصوره ، اعترفوا بذلك وسلموه . ثم إذا قلت لهم : أنتم حاكمون على الله تعالى بأنه رب ، وأنه قديم ، وأنه لا تصوره العقول : كما تزعمون أنكم غير متصورين له . فما بالكم حكمتم عليه بأنه كذلك ؟ وهل حكمكم هذا عليه إلا بعد تصوركم له ؟ فأين صدقكم في قولكم : « لا تصوره العقول » ، وهل أنتم إلا مصورون له بعقولكم ، ضرورة حكمكم عليه بما حكمتم به عليه ؟ فتراهم عند ذلك يشتدون ويخاصمون ويتعصبون ، ولا يجدون لهم نصرة إلا بالصياح والخصام والجدال . وما هم إلا حمر سارحة ، لا يعلمون ما يقولون ، ولا دليل لهم على ما يزعمون .

وقد تكلم معي بعض المغرورين بدعوى العلم . ففرق بين قوله : « لا تصوره العقول » وقوله : « لا تتصوره العقولِ » ، فمنع الأول وأجاز الثاني . وليس مراده من حيث صيغة العبارتين ليكون الفرق من حيث « اللفظان » ومعناهما اللغوي ، بل أراد أن معنى« لا تصوره العقول » : لا تجعله العقول ذا صورة[1] . فإن الفرق بين صيغة : صوّر (بالتشديد) ، وصيغة : تصوّر واضح لغة ؛ وإن كان كل فعل منهما متعدياً إلى المفعول بنفسه . وقد يستعمل الثاني قاصراً مطاوعة لصوّر . تقول : صوَّرتُ المسألة فتصوّرت المسألة . وكل فعل منهما يأتي لمعان .

[المعاني الاشتقاقية لفعل صَوَرَ وتنزيه الذات]

قال « الجاجرمي » رحمه الله تعالى في كتابه في **أصول الفقه**: «التفعيل على تسعة أوجه : [١] يشابه الأفعال في التعدية ، نحو : فرّحته وغرّمته ، أي أفدت فرحاً وأثبت غُرماً . [٢] وقد يكون للمبالغة وتكثير العمل ، نحو غلّقت الباب وقفّلت ، فإنه يفيد من المبالغة ما لا يفيده أغلقت وأقفلت ؛ وكذلك تقول : جولّت في البلاد وطوّفتَ فيها ، إذا أردت كثرة التطواف والتجوال ، فإذا لم ترد

---

(١) ب : تصحيح واستدراك يقدر بخمسين سطراً وقد كتبه الناسخ على الهامش في (ق٢٠ب) ، ابتداء من « فإن الفرق . . . وحتى : من جميع الصور » .

الكثرة قلت : جلت وطفت . [٣] وقد يكون مضاداً للأفعال ، تقول : أعذرت في طلب الشيء أي : بالغت ، وعذّرت : قصّرت . [٤] وقد يكون لسلب الثلاثي ، نحو فزّعت[1] وجلّدت البعير أي : أزلت الفزع والجلد . [٥] ويكون بمعنى « فعَّل » ، نحو عضته وعوّضته ، ومزته وميّزته . [٦] ويكون على مضادة فعل ، تقول : « نميت الحديث » ، أي : نقلته على جهة الإصلاح ، و « نمّيته » ، أي : نقلته على جهة الإفساد . [٧] ويكون للوصف بالشيء ، نحو شجّعته وجبّنته وضلّلته وفسّقته وزنّيته وكفّرته . [٨] ويكون للدعاء ، تقول[2] : حيّيته وسقّيته ، إذا قلت له : حياك الله ، وسقاك[3] الغيث . [٩] ويكون بمعنى « صار ذا كذا » ، كالمثل المشهور « من دخل ظفار حمَّر » ، أي : صار حميرياً ؛ وظفار موضع[4] » . - انتهى .

فهذه تسعة معان لصيغة « فعَّل » بالتشديد . فالمناسب هنا منها في صيغة صوَّر ، حيث يقال عنه تعالى : « لا تصوّره العقول » المعنى الأول ، يعني : لا تفيده العقول صورة ، أو لا تثبت له صورة . ولا يناسب المعنى الثاني ولا الثالث ولا الرابع ولا الخامس ولا السادس ، ويحتمل المعنى السابع . فتقول : صوّرته ، أي : وصفته بالصورة . ولا يناسب المعنى الثامن ، ويحتمل التاسع . فتقول : صوّرته ، أي : جعلته ذا صورة .

وأما صيغة « تصوَّر » ، فقال في الكتاب المذكور : « تفعّلت يأتي على ثلاثة أوجه : [١] بمعنى : « صار ذا كذا » ، تقول : تسخّوت وتمرّأت ، أي : صرت ذا سخاوة ومروءة . [٢] ويأتي بمعنى تشبيه الشيء بالشيء ، نحو تدهقنت ، أي تشبهت بالدهاقين . وقال الشاعر : « وقيس غيلان ومن تقيّسا » ، أي : ومن

---

(١) س ، ط : فزعته . .

(٢) س ، ط : نحو .

(٣) + ط : الله .

(٤) + ط : في اليمن .

تشبه بهم . [٣] ويأتي التفعّل للمبالغة وتكثير العمل ، كقولك : تفهمت وتأملت » .

فالمعنى الأول يناسب هنا ، فمعنى تصوره العقول[١] ، أي : تجعله[٢] ذا صورة . ولا يناسب المعنى الثاني ولا الثالث .

ثم قال في الكتاب المذكور : « وبين التفعل والتفاعل فرق . فإنك إذا قلت : تحالمت ، فمعناه أنك أظهرت الحلم ، ولست كذلك . وإذا قلت : تحلّمت ، فمعناه أنك تكلفت أن تصير حليماً » .

وهذا المعنى الأخير يناسب هنا . فمعنى تتصوره العقول ، أي : تتكلف له الصورة .

وجميع هذه المعاني التي لصيغة صوّر ، ولصيغة تصور ، تقتضي إثبات الصورة له سبحانه . ولا يتجرد المعنى في الصيغتين عن الصورة أصلاً . لأن ذلك معنى الفعل المركب من الصاد والواو والراء . فلا فرق حينئذ في لزوم الصورة ، بين قولك : لا تصوره العقول ، وقولك : لا تتصوره العقول .

فإن فرق فارق بالقصد وعدمه على معنى أن قوله : « لا تصوره العقول » ، أي : لا تقصد تصويره العقول ، ولكنها تتصوره بلا قصد منها لتصويره ، نقول له : حصول الصورة في الذهن غير مطابقة لله تعالى في نفس الأمر . فإنه تعالى لا صورة له في نفس الأمر ، سواء حصلت تلك الصورة في الذهن بالقصد أو من غير قصد . فالعلم به تعالى بتلك الصورة ، والحكم عليه سبحانه بأمر من الأمور بتلك الصورة ، لا يكون علماً به تعالى ، ولا حكماً عليه ، لتنزهه تعالى في نفس الأمر من[٣] جميع الصور[٤] .

---

(١) ط : العقل .

(٢) ط : يجعله .

(٣) س ،ط : عن .

(٤) ب : إلى هنا ينتهي المقدار المنسوخ على الهامش بقلم الناسخ ، (ق٢٠ب) .

فإن أراد القائل : « لا تصوره العقول » ، أن العقول لا تجعله ذا صورة « في الخارج » ، فهو أمر غير معقول / ولا متوهم أيضاً . إذ لا يتوهم أحد من المؤمنين (ق٢١آ) ولا الكافرين ، ولا الضالين ولا المضلين ، أن العقول تقدر أن تتصرف في ذات الله تعالى في الخارج . فتغير ذاته سبحانه من كونها مطلقة ، منزهة عن الصورة ، فتجعلها مقيدة ، محصورة في صورة أصلاً ، حتى يُزال هذا الأمر المتوهم فيقال : « لا تصوره العقول » .

ونظيره من يقول : « لا تشرك به العقول » ، ويريد : لا تجعل له العقول[1] شريكاً ، أي إلهاً آخر مثله « في الخارج » . فإن هذا الأمر لا يتوهمه أحد من العقلاء أصلاً ، حتى يحتاج إلى إزالة التوهم . فإن العقول ليس لها قوة التصرف في جعل شيء من الأشياء في الخارج بنفسها ، بل وليس لها التصرف في نفسها أيضاً ، فضلاً عن توهم تصرفها في ذات الله تعالى ؛ فتجعل لذات الله تعالى صورة في الخارج ، أو شريكاً له في الخارج .

وإنما معنى قوله : « لا تصوره العقول » ، أي لا تجعل له العقول صورة في نفسها ، مع أنها جاعلة له صورة في نفسها بتصورها له[2] حين الحكم عليه بأنها لا تجعل له صورة في نفسها . فهو معنى لا تتصوره العقول من غير فرق أصلاً ، كما أن معنى « لا تشرك به العقول » أي : لا تجعل له شريكاً في نفسها ، بدعواها أن شيئاً من الأشياء إله[3] مثله . مع أن العقول فعلت ذلك وجعلت له شريكاً فيها بدعواها أن الأصنام ونحوها آلهة معه .

فلا معنى للفرق بين قوله : « لا تصوره العقول » ، وقوله : « لا تتصوره العقول»، في إفادة ذلك حصول الصورة له[4] إلا من حيث «اللفظ العربي» فقط. وكل من العبارتين يقتضي نفي الصورة، في العقول، عنه تعالى. فإذا منع

---

(١) إضافة بخط المؤلف (النابلسي) .

(٢) « بتصورها له » ، إضافة بخط المؤلف .

(٣) في الأصل « إلهاً » ؛ وضع (ط) فوقها كلمة « كذا » .

(٤) « في إفادة ذلك حصول الصورة له » ، إضافة بخط المؤلف .

(ق٢١ب) الأول وأجاز الثاني فقد تناقض كلامه . مع أن الصورة / له تعالى ثابتة في العقول حالة العلم به ، أو الحكم عليه بنفي الصورة أو بإثباتها ، أو غير ذلك من الأحكام ، كيفما توجهت إليه العقول ، لتعلمه أو لتحكم عليه أو لتعبده . لا سيما وقد وقع في عباراتهم : « لا تصوره العقول بأفكارها » . فذكر « الأفكار » يقتضي أنها لا تجعل له صورة فيها ، لا في الخارج ، فيتعين حينئذ ما ذكرناه من عدم الفرق .

وإن أريد بـ « لا تصوره العقول » لا تجعله مصوراً فيها بصورة ، وإن تصورته فيها بصورة ، على معنى أن العقول لا تعتقد أن له صورة . وإن جعلت له صورة فيها ، في حالة اعتقادها ذلك ، لضرورة العلم به أو الحكم عليه . فقد تناقض الاعتقاد بإثبات الصورة له ونفيها عنه في حالة واحدة . ولم يكن ذلك الاعتقاد مطابقاً له على ما هو عليه في الخارج . فهو اعتقاد باطل متناقض ، والتناقض محال عند العقلاء ، كما لا يخفى على كل عاقل منصف .

[التصور الممتنع والتصور الممكن]

وربما يتعللون بأن التصور للشيء يكون على وجهين : تصور له بكنه حقيقته وهو الممتنع عندهم ، وتصور له بوجه من الوجوه ، وهو ممكن عندهم . فيكونون بقولهم ذلك حاكمين على الله تعالى بأنه « يمكن تصويره بوجه من الوجوه » ! فقد نقضوا عموم قولهم : « لا تصوره العقول » . وقد جعلوا الله تعالى مشابهاً للممكنات بوجه من الوجوه ، حيث تصوروه من ذلك الوجه ، والله تعالى واجب قديم لا يشابه الممكنات الحادثة من جميع الوجوه بمقتضى الكتاب والسنة ، وإجماع « أهل السنة والجماعة » . إذ لو أشبه الممكنات الحادثة بوجه لجاز عليه ما جاز على (ق٢٢آ) الممكنات من ذلك الوجه . تعالى الله / عما يقول الظالمون ﴿ علواً كبيراً ﴾ .

وقال سلطان العارفين « الشيخ محيي الدين ابن العربي » قدس الله سره في كتابه الفتوحات المكية : « أنّى للمقيد بمعرفة المطلق ، وذاته لا تقتضيه ! وكيف يمكن أن

يصل الممكن إلى معرفة الواجب بالذات ؟ وما من وجه للممكن إلا ويجوز عليه العدم والدثور والافتقار ! فلو جمع بين الواجب بذاته والممكن[١] وجه لجاز على الواجب ما جاز على الممكن من ذلك الوجه من الدثور والافتقار . وهذا في حق الواجب محال . فإثبات وجه جامع بين الواجب والممكن محال ! فإن وجوه الممكن تابعة له ، وهو في نفسه يجوز عليه العدم ، فتوابعه أحرى وأحق بهذا الحكم ؛ وثبت للممكن ما ثبت للواجب بالذات من ذلك الوجه الجامع . وما ثم شيء ثبت للممكن ، من حيث ما هو ثابت للواجب . فوجود وجه جامع بين الممكن والواجب بالذات محال » . ـ انتهى كلامه . فإذا كان الواجب الحق ﴿ لا إله إلا هو ﴾ ليس بينه وبين شيء من الممكنات وجه جامع فلا يمكن تصوره ، ولا بوجه من الوجوه أصلاً .

[اختلاف المتكلمين في العلم بحقيقة الله تعالى]

وأغرب من هذا كله أنهم اختلفوا في كتبهم : هل يمكن عندهم معرفة الله تعالى بكنه حقيقته ؟ وجمهورهم على أن معرفته ، تعالى وتقدس ، بكنه حقيقته جائزة حاصلة من كل أحد . كما قال : « سعد الدين التفتازاني » في **شرح المقاصد** : « اختلفوا في العلم بحقيقة الله تعالى للبشر ، أي في معرفة ذاته بكنه الحقيقة . فقال بعدم حصوله كثير من المحققين ، خلافاً لجمهور المتكلمين . ثم القائلون بعدم الحصول جوزوه ، خلافاً للفلاسفة » .

(ق٢٢ ب) وذكر « الجلال الدواني » في **شرح رسالة « العضد الشيرازي »** رحمهما الله تعالى قال : « وأما معرفة الله تعالى بالكنه فغير واقع عند المحققين . ومنهم من قال بامتناعه كحجة الإسلام « الغزالي » ، و « إمام الحرمين » ، والصوفية والفلاسفة » .

وقال « التفتازاني » في **شرح المقاصد** أيضاً ، إشارة إلى جواب القائلين بوقوع

---

(١) + ط : بذاته .

العلم بحقيقته تحقيقاً : « بأنا نحكم بالصفات من التنزيهات والأفعال . والحكم على الشيء يستدعي تصوره ، من حيث أخذ محكوماً عليه . فإذا كان الحكم على الحقيقة لزم العلم بالحقيقة . وإلزاماً بأن قولكم : « حقيقته غير معلومة » اعتراف بكونها معلومة ، وإلا لم يصح الحكم عليها ؛ وأيضاً الحكم[1] بأنها معلومة أو ليست بمعلومة . وأياً ما كان يُثبِت المطلوبَ ، يعني يثبت كونها معلومة ، ضرورة الحكم عليها . وتقرير الجواب أنها معلومة بحسب هذا المفهوم ، أعني كونها حقيقة الواجب . وهذا من العوارض والوجوه والاعتبارات . وكذا مفهوم « الذات » و « الماهية » . والكلام فيما يصدق عليه أنه الحقيقة والذات » . ـ انتهى كلامه .

ولا شك أن ما يصدق عليه أنه « الحقيقة والذات » أمر مغيب عن العقول . وليس عند العقول منه غير هذا المفهوم المذكور . ولا يلزم من كون العلم بالمفهوم المذكور علماً بحقيقة الواجب من حيث كونها مفهومة أن يكون ذلك علماً بما يصدق عليه أنه حقيقة الواجب . وإنما هو علم بالصورة العقلية الخيالية .

ولا شك أن علمنا مخلوق ، والله تعالى قديم . والمخلوق لا يشابه القديم أصلاً ، ولا بوجه من الوجوه . فعلمنا / به لا يطابقه ولا يشابهه قطعاً . ولا يمكن (ق٢٣آ) أن يسمى علماً به إلا بطريق « الحكم الشرعي » . كما ورد عنه ﷺ أنه قال : « أنا أعلمكم بالله » ، فقد أثبت له الأعلمية منا بالله تعالى . وأثبت لنا العلم بالله تعالى أيضاً . وإذا كانت الصورة التي يستدعيها الحكم على الله تعالى « بالصفات من التنزيهات والأفعال » هي نفس العلم بحقيقة الله تعالى عند المتكلمين كانت مطابقة لحقيقته تعالى عندهم ، من غير شك ولا شبهة ، بل هي حقيقته تعالى عندهم . حيث لم يكن لها في نفس الأمر في الخارج ما يطابقها أصلاً ، لتنزيه الله تعالى ، وتباعده عن مشابهة المخلوقات عندهم أيضاً . فكيف العلم الحادث يطابق المعلوم القديم ؟ بل كيف يكون العلم الحادث علماً بالقديم ، بوجه من الوجوه ؟ فضلاً عن كونه علماً بكنه حقيقة القديم .

(١) + ط : عليها .

وقال « التفتازاني » في شرح المقاصد أيضاً : « لما ثبت أن الواجب تعالى ليس بجسم ، ظهر أنه لا يتصف بشيء من الكيفيات المحسوسة بالحواس الظاهرة أو الباطنة ، مثل الصورة . . . » - إلى آخر عبارته . فقد نفى اتصافه تعالى بالصورة . والحكم عليه بالصفات والأفعال يستدعي الصورة . والصورة عندهم هي العلم بحقيقته تعالى ، كما تقدم . وهذا عين التناقض من المتكلمين !

وقال « التفتازاني » أيضاً : « معنى العلم بوجوده تعالى : التصديق بأنه موجود ، ليس بمعدوم ؛ لا تصور وجوده الخاص بحقيقته » .- انتهى . وهذا تناقض أيضاً ! فإن التصديق بأنه موجود حكم عليه بالوجود . وكذلك التصديق بأنه ليس بمعدوم حكم عليه بأنه ليس بمعدوم . والحكم يستدعي التصور ، وأنه تصور وجوده / الخاص بحقيقته ، ضرورة الحكم عليه لا على غيره ، وإلا لم يكن ذلك حكماً عليه ، بل على موجود عام غيره . ثم قوله : « لا تصور وجوده الخاص بحقيقته » يقتضي عدم الحكم بأن ذلك التصور هو « تصور وجوده الخاص بحقيقته » . فيلزم من ذلك عدم الحكم عليه تعالى[1] بأنه موجود أو أنه ليس بمعدوم ، حيث لم يكن هناك تصور وجوده الخاص بحقيقته . (ق٢٣ ب)

ومثال ذلك مثال من أراد أن يحكم على شيء بحكم ، فتصوره ، ثم قال : « إني ما تصورته من حيث وجوده الخاص بحقيقته » . فإنا نقول له : إنْ أردت بتصور وجوده الخاص بحقيقته ما يميزه عما سواه ، لم يكن تميز عندك عما سواه ، فكيف حكمت عليه ، والحكم يستدعي محكوماً عليه متميزاً بتصويره عما سواه ؟

ثم قال « التفتازاني » أيضاً : « تمسكت الفلاسفة في امتناع العلم بحقيقة الواجب ، بأن العلم هو ارتسام صور المعلوم في النفس . فلو كان ذلك لكان الواجب مقولاً على تلك الصور « الموجودة في الأذهان » ، فيصير كثيراً ، ويبطل التوحيد. وأجيب: بأنا لا نسلِّم أن العلم بارتسام الصورة ، ولو سلم فلا كذلك

---

(١) ب : إضافة بخط المؤلف في الهامش الأيسر للورقة .

العلم بالواجب ، ولو سلم فالمنافي للتوحيد تعدد أفراد الواجب ، لا الصور المأخوذة منه » . ـ انتهى ملخصاً

[نقد « الفرقة الخيالية التصورية »]

وإذا سلمنا أن العلم ليس بارتسام الصورة ، لا نسلم أن الحكم على الشيء لا يستدعي ارتسام الصورة . وإذا كانت الصور كلها مخلوقة ، فكيف تكون مناسبة للقديم سبحانه ، حتى يكون الحكم عليها حكماً على القديم سبحانه ؟ والحكم على القديم بالصفات والأفعال وغير / ذلك مقتضى العلم به عند (ق٢٤آ) المتكلمين ، فهو ذهاب منهم إلى الحكم على الصورة الحادثة . وذلك منهم عين الحكم على القديم ، عز وجل . فالله تعالى عندهم هو ما تصوروه بالعقول ، وحكموا عليه بما هم حاكمون به عليه ، لأنهم « الطائفة الخيالية التصورية » . ومن حكم على شيء تصوره في نفسه ، من واجب الوجود الحق ، بأنه واجب الوجود الحق ، ولو من وجه . فقد وقع حكمه على ذلك الذي تصوره من الوهم المحض ، والصور الخيالية فقط . وكان ربه هو ما تخيله وتصوره في عقله على حسب حكمه بذلك . وكان اسمهم حينئذ « الفرقة الخيالية التصورية » ، لأنهم المتخيلون لله تعالى ، المصورون له في عقولهم[١] .

فهم ينزهون صورته تعالى التي صوروها في عقولهم عن مشابهة جميع الصور كلها . ولو عُرض عليهم غير تلك الصورة التي صوروها في عقولهم ، وقيل لهم : إنها هي الله تعالى ، ما قبلوا ذلكَ . وأنكروه غاية الإنكار ، ونزهوا الصورة التي في عقولهم عن ذلك . وقالوا : نحن أهل تنزيه لله تعالى عن مشابهة كل ما سواه . ولو عقلوا لوجدوا أنفسهم منزهين لتلك الصورة التي صوروها في عقولهم لا لله تعالى . وكل صورة من الصور ، المعقولة والمحسوسة ، مخلوقة على وصف لا تشابه الصورة

---

(١) ب : خط المؤلف . المقطع التالي الذي يبدأ من « فهم ينزهون . . . وينتهي بـ . . . لو عقلوا ذلك » ، مكتوب بخط المؤلف الشيخ عبد الغني النابلسي على الهامش الأيسر ، (الورقة ٢٤آ) .

الأخرى لسعة القدرة الإلهية . فتنزيههم لتلك الصورة في محله ، ولكنه ليس بتنزيه لله تعالى ، بل هو تشبيه له، سبحانه ، لو عقلوا ذلك .

و[١] فَهُم العابدون لهواهم حينئذ ، كما قال تعالى : ﴿ أفرأيت من اتخذ إلهه هواه ، وأضله الله على علم ، وختم على سمعه وقلبه ، وجعل على بصره غشاوة ، فمن يهديه من بعد الله ؟ أفلا تذكرون ؟ ﴾ .

[تجلي الله بالصور يوم القيامة]

وقد قال العارف الكامل « الشيخ محيي الدين ابن العربي » ، قدس الله سره ، في كتابه الفتوحات المكية ، في الباب الأول ، باب الروح في « مشهد البيعة الإلهية » . قال من طرف الوجود الحق سبحانه : « إنما كَثُرتُ المناسِك ، رغبة في التماسك . فإن لم تجدني هنا وجدتني هنا ، وإن احتجبت عنك في « جمع » تجليت لك في « منى » . مع أني قد أعلمتك في غير ما موقف من مواقفك ، وأشرت [به] إليك غير مرة في بعض لطائفك ، أنّي وإن احتجبت فهو تجلٍ لا يعرفه كل عارف ، إلا من أحاط علماً بما أحطت به من المعارف . ألا ترى أني أتجلى لهم في القيامة ، / في غير الصورة التي يعرفونها والعلامة . فينكرون ربوبيتي ومني (ق٢٤ ب) يتعوذون ، ولكن لا يشعرون . ولكنهم يقولون لذلك المتجلي : « نعوذ بالله منك ! وها نحن لربنا منتظرون». وحينئذ أخرج عليهم في الصورة التي لديهم ، فيقرون لي بالربوبية ، وعلى أنفسهم بالعبودية . فهم لعلامتهم عابدون ، وللصورة التي تقررت عندهم مشاهدون . فمن قال منهم : إنه عبدني ، فقوله زورٌ ، وقد باهتني . وكيف يصح له ذلك وعندما تجليت له أنكرني ؟ فمن قيدني بصورة دون صورة ، فتجليه(*) عَبَدَ ، وهو الحقيقة الممكنة ، في قلبه ، المستورة . وهو يتخيل أنه يعبدني ، وهو يجحدني . والعارفون ، ليس في الإمكان خفائي عن أبصارهم ،

---

(١) + ب ، وفيه عطف على الفقرة السابقة .

(*) في نسخ الفتوحات الأخرى : فَتَخَيُّلَهُ .

لأنهم غابوا عن الخلق ، وعن أسرارهم . فلا يظهر لهم عندهم سوائي ، ولا يعقلون من الموجودات سوى أسمائي . فكل شيء ظهر لهم وتجلى ، قالوا له : أنتَ المُسَبَّحُ الأعلى . فليسوا سواء . فالناس بين غائب وشاهد ، وكلاهما عندهم شيء واحد » . ـ انتهى كلامه .

وهو يشير إلى « الحديث الصحيح » الذي أخرجه الإمام « مسلم » في صحيحه ، بإسناده عن عطا بن يزيد الليثي ، أن أبا هريرة أخبره ، أن ناساً قالوا لرسول الله ﷺ : « يا رسول الله ، هل نرى ربنا يوم القيامة؟ فقال رسول الله ﷺ : (ق٢٥آ) « هل تضارون في القمر ليلة البدر؟ قالوا : لا يا رسول الله . قال : هل تضارون في رؤية[1] الشمس ليس دونها سحاب؟ قالوا: لا . قال: فإنكم ترونه كذلك . يجمع الله الناس يوم القيامة ، فيقول : من كان / يعبد شيئاً فليتبعه . فيتبع من يعبد الشمس الشمس ، ويتبع من يعبد القمر القمر ، ويتبع من يعبد الطواغيت الطواغيت . وتبقى هذه الأمة فيها منافقوها . فيأتيهم الله عز وجل ، في صورة غير صورته التي يعرفون . فيقول : أنا ربكم . فيقولون : « نعوذ بالله منك ! هذا مكاننا حتى يأتينا ربنا . فإذا جاء ربنا عرفناه » . فيأتيهم الله في صورته التي يعرفون ، فيقول : أنا ربكم ، فيقولون : « أنت ربنا » ، فيتبعونه . . . » ـ إلى آخر الحديث الطويل .

وقوله : « فيتبعونه » ، أي يتبعونه من حيث ما صوّروه في خيالهم ، وحصروه في عقولهم . وهم « الفرقة الخيالية » التي ذكرناها . كما اتبع من يعبد الشمس الشمس ، ومن يعبد القمر القمر ، ومن يعبد الطواغيت الطواغيت . وهؤلاء الذين ينكرونه في غير الصورة التي يعرفون ، ويتعوذون منه ، هم المنافقون الذين في هذه الأمة . كما ذكر في الحديث ، لا أنهم جميع الأمة ، حتى يكون شاملاً لمن عرفه تعالى في جميع الصور ، وعلم أنه يمكن أن يتجلى في الدنيا والآخرة ، بكل شيء ، على معنى ما نذكر من ظهور الوجود الحق القديم بجميع الموجودات

---

(١) ـ ط .

الحادثة على ما لا يخفى ، ﴿ والله بصير بالعباد ﴾ .

فإن قال قائل : نحن لم نعتقد أن الصورة التي تصورناها في عقولنا لله تعالى بسبب ضرورة علمنا بالله تعالى أو حكمنا عليه بالتنزيهات والأفعال أنها هي الله تعالى ، عندنا ، حتى يكون ذلك منا عبادة للصورة . وإنما نحن نعبد الله تعالى الذي هو « غيب » عنا ، الذي نعلمه بتلك الصورة ، أو نحكم عليه معها بالأحكام المذكورة . وذلك لضرورة / الممكن في علمه بالواجب ، أو الحكم على (ق٢٥ب) الواجب .

قلنا : حيث كان الواجب سبحانه في الخارج عندكم ، لا صورة له قطعاً ، وقد اشترطتم في العلم أن يكون مطابقاً للمعلوم ، كما سنذكره عنكم . وهاهنا العلم ، منكم ، غير مطابق للمعلوم ! فهو بمنزلة من أراد أن يتصور الحجر ، فصوره في عقله ماءً مثلاً . وحكم على صورة الماء التي تصورها بعقله أنها هي الحجر في الخارج ، لم يكن ذلك علماً بالحجر ، بل هو علم بالماء . والماء غير الحجر . فالمعلوم حينئذ ، المحكوم عليه بالحجرية ، هو الماء ، دون الحجر . والحجر غير معلوم أصلاً . وكذلك في مسألتنا هذه ، المعلوم بالصورة غير الله تعالى قطعاً ، والمحكوم عليه بالأحكام عندكم هو الله تعالى . فلهذا قلنا بأنكم عابدون للصورة ، وحاكمون عليها بالتنزيهات والأفعال .

[العلم بالوجود والعدم والإمكان]

ولا شك أن التنزيهات الواردة في كتب علم الكلام ، وغيرها من الكتب ، في حق الله تعالى ، تقتضي أن الله تعالى لا صورة له في وجوده الواجب الخاص به في الخارج . كما أن المعدوم في الخارج لا صورة له أيضاً ، كالمعدوم المستحيل والمعدوم الممكن . حتى ذكر « الشيخ الأكبر » رضي الله عنه في كتابه **الفتوحات المكية** ، في « الباب الثاني عشر وثلاثمائة » قال : « اعلم أن المعلومات ثلاثة لا رابع لها . وهي : « الوجود المطلق » الذي لا يتقيد ، وهو وجود الله تعالى ، الواجب الوجود لنفسه . والمعلوم الآخر : « العدم المطلق » الذي هو عدم لنفسه ، وهو الذي

لا يتقيد ، وهو المحال . وهو في مقابلة الوجود المطلق ، حتى لو اتصفا بحكم الوزن عليهما لكانا على السواء . وما من / نقيضين متقابلين إلا وبينهما فاصل ، (ق٢٦آ) فإنه يميز كل واحد عن الآخر ، وهو المانع أن يتصف أحدهما بصفة الآخر . وهذا الفاصل الذي بين الوجود المطلق والعدم المطلق هو « البرزخ الأعلى » : له وجه إلى الوجود ، وله وجه إلى العدم . فهو يقابل كل واحد من المعلومين بذاته ، وهو المعلوم الثالث . يعني هو « الإمكان المطلق » . وفيه جميع الممكنات . وهي لا تتناهى . كما أن كل واحد من المعلومين لا يتناهى » . ـ تم بسط الكلام بما هو فوق المرام .

فالعلم من الممكنات التي في هذا « المعلوم الثالث » إذا تعلق بالمعلومين الأولين يكشف عنهما بمقدار ما هو منه . وهو الصورة لا غير . وهي ممكنة . لأن هذا المعلوم الثالث كله صور ممكنة لا غير ، محسوسة ومعنوية . وأما المعلومان الأولان فهما مطلقان عن الصورة في حد ذاتهما . ولا يمكن الممكن علمهما إلا بصورة منه تقابل أي معلوم كان منهما فتنسب إليه وينسب إليها باعتبار الوجه الذي تقابله من الوجود المطلق أو العدم المطلق[1]. غير ذلك لا يكون أصلاً . فإطلاق الصورة على الوجود المطلق أو العدم المطلق باعتبار الوجهين اللذين للصورة . فإنها عدم من وجه ، ووجود من وجه . فعلم الوجود المطلق بها ، وكذلك علم العدم المطلق بها غاية ما في وسع الممكن . والمطابقة غير قابلة أصلاً . فإنه ما هنالك إلا صور في علم كل ممكن في الدنيا والآخرة .

وأما قول من قال : ليست الصورة بلازمة في العلم ، فإنه يلزمه[2] الصورة في الحكم . لأن « الحكم فرع التصور » . فالصورة لازمة على كل حال . كما أن الحكم لازم على كل حال . إذ لابد للممكن من / الحكم على واجب الوجود أو (ق٢٦ ب) على مستحيل الوجود ، وهما الوجود المطلق والعدم المطلق .

---

(١) ب : « أو العدم المطلق » ، إضافة بخط النابلسي على الهامش الأيسر .

(٢) س ، ط : تلزمه .

[دفع الإشكال الوارد لدى التفتازاني]

وقال « التفتازاني » في شرح المقاصد ، من « مبحث الكيفيات » : « فإن قيل : العلم بالمعدومات وارد على القول بالصورة ، لأن الصورة إنما تكون لذي الصورة ، لا للعدم المحض . فإما أن تكون في الخارج فلا يكون معدوماً . والكلام فيه أو في الذهن . فيكون في الذهن من المعدوم ، أمر هو الصورة ، وأمر آخر له الصورة ، وهو باطل ، لم يقل به أحد . قلنا : ليس في الذهن إلا أمر واحد هو الصورة . ومعنى كونها « صورة المعدوم » أنها بحيث لو أمكن في الخارج تحققها وتحقق ذلك المعدوم لكانت إياه . ثم إنها من حيث قيامها بالذهن ، وحصولها فيه ، على علم تتصف به النفس ، ومن حيث ذاتها وماهيتها العقلية ، أعني مع قطع النظر عن قيامها بالذهن ، معلوم له وجود غير مُتَأَصِّل . وهذا بخلاف الموجود . فإن العلم مافي الذهن ، والمعلوم مافي الخارج . وبهذا يندفع إشكال آخر ، وهو أنهم صرحوا بأن الصورة ، إنما تكون علماً إذا كانت مطابقة للخارج . وذلك لأن هذا إنما هو في صور الأعيان الخارجية . وأما المعدومات من الاعتبارات وغيرها فمعنى مطابقتها ما ذكرنا » . ـ انتهى كلامه .

وقوله : « بخلاف الموجود » مخصوص بالموجود الممكن . فإن الموجود الواجب لا صورة له في الخارج ، فلا يمكن علمه ، ولا الحكم عليه ، إلا بالطريق الذي ذكرنا .

وقوله: «وبهذا يندفع إشكال آخر. . .».ـ إلى آخره. بل يَرِدُ «إشكال آخر» . وهو العلم بالواجب تعالى ، المنزه عن الصورة في الخارج بإجماع المتكلمين وغيرهم من أهل / الحق . فإن كون الصورة علماً به إذا كانت مطابقة للخارج إنما (ق٢٧آ) هو في صور الأعيان الخارجية ، لا المعدومات الاعتبارية ؛ يعني بـ « الأعيان الخارجية » ما عدا الواجب سبحانه . لأنه قال : « صور الأعيان الخارجية » ، والواجب سبحانه لا صورة له . فكيف تكون الصورة التي هي مقتضى العلم به أو الحكم عليه مطابقة له في الخارج ، وهو لا صورة له في الخارج ؟ هذا أمر لا يكون

أصلاً . وهو إشكال وارد على كل من علم الواجب سبحانه ، أو حكم عليه ، خصوصاً على من يقول بأنه عَلِمَهُ تعالى بكنه حقيقته ، كما هو مذهب « جمهور المتكلمين » ، كما قدمناه ، بل على من يقول بأنه عَلِمَهُ بوجهٍ ما ، كما سبق ، لأن الواجب لا صورة له قطعاً مطلقاً . فالعلم بالصورة ، أو الحكم معها عليه ، غير مطابق له أصلاً . فلا محيد لكل أحد عما ذكرنا من أن الصورة لها وجهان . وجه تقابل به الوجود المطلق الذي هو وجود الواجب سبحانه من كونها موجودة به[1] في الذهن . ووجه تقابل به العدم المطلق الذي هو المستحيل ، من كونها معدومة من نفسها . فعلم الواجب بها ، أو الحكم عليه معها ، علم به ، وحكم عليه ، على حسب استعداد الممكن . غير ذلك لا يكون . وكذلك علم المستحيل بها ، أو الحكم عليه معها على حسب الاستعداد من الممكن . ولا يكون غير هذا . وهو من ضروريات المعقول والمنقول .

والصورة الواحدة[2]، الواقعة في العقول ، مساوية لجميع الصور من حيث أنها كلها مخلوقة . فلا وجه لتخصيصها من دون سائر الصور ، المعقولة والمحسوسة ، في أن الله تعالى معلوم بها ومحكوم عليه فيها ، إلا من حيث أنه تعالى اختار التجلي بها على قلب ذلك العبد ، واستتر عنه في غيرها ، كما سنذكره . والله أعلم وأحكم .

[مطابقة المعلوم لما هو في الخارج]

فإن قيل : حيث اشترطت المطابقة لما هو في الخارج في تصوير المعلوم والمحكوم عليه ، وإلا كان العلم لغير ذلك المعلوم ، لا لـه . والحكم على غير ذلك / المحكوم (ق٢٧ ب) عليه ، لا على المحكوم عليه . فمن علم بالأمور الغائبة عنه ، أو حكم عليها بما هو حاكم عليها ، كالعلم بالأنبياء الأولين عليهم السلام ، والحكم عليهم

(١) ب : إضافة « به » بخط النابلسي على الهامش .

(٢) ب : خط المؤلف ، المقطع التالي بخط المؤلف الشيخ عبد الغني النابلسي ، على الهامش ، وهو يبدأ من : « والصورة الواحدة . . . وينتهي بـ : في غيرها ، كما سنذكره» ، (ق٢٧ آ) .

بالنبوة ، والعلم بالجنة والنار ومواطن الآخرة ، ونحو ذلك . . . والحكم عليها بأنها كلها حق ، وهو لم يكن تصورها بصور مطابقة لما هي عليه في الخارج ، لم يكن ذلك علماً بها ، ولا حكماً عليها . فيلزم أن لا يحصل الإيمان بشيء من ذلك إلا إذا حصلت المطابقة . وذلك متعسر جداً !

قلنا : المطابقة في العلم بغير الله تعالى ، وفي الحكم على غير الله تعالى يكفي فيها أن تكون بوجهٍ ما . وهاهنا يمكن المطابقة فيها بوجه ما . أليس أنها كلها مخلوقة حادثة ؟ فالمطابقة بمطلق الصورة كاف في العلم والحكم في غير الله تعالى . وأما في حق الله تعالى ،فما بينه تعالى(١)وبين تلك الصورة التي أراد المتصور حصول العلم معها به سبحانه ، أو الحكم عليه معها ، مناسبة أصلاً ، ولا بوجه من الوجوه ، كما تقدم . فليس ذلك بعلم به تعالى . ولا حكم عليه لعدم المطابقة ، ولا بوجه من الوجوه .

فما هناك غير القطع بحصول صور التجلي ، وأنه تعالى متجلٍ(٢)في كل صورة على من شاء من عباده ، من غير أن يتغير عما هو عليه من الإطلاق الحقيقي . وإن كان هو تعالى أيضاً مستتراً بما تجلى به من الصور عمن شاء من عباده ، على مقتضى اختياره وإرادته ، سبحانه . فكل صورة عُلم تعالى بها ، أو حُكم عليه فيها بما حكم عليه ، فهي صورة تجليه سبحانه عند من شاء التجلي عليه بذلك . فالكل عالمون به ، وحاكمون عليه بما هم / حاكمون به عليه من حيث « التجلي في الصور » . والشرع وارد على هذا ، والعقل قابل له ، من غير لحوق نقصان في حقه تعالى . ومن استتر سبحانه عنه في صورة من الصور ، فهو متجلٍ(٢) عليه في صورة غيرها ، على حسب ما أراد سبحانه . (ق٢٨آ)

(١) ب : « تعالى » ، خط المؤلف على الهامش الأيمن

(٢) في الأصل : « متجلي » .

[المخلوق لا يرى ربه إلا مقيداً بجهة]

وذكر الشيخ « عبد الوهاب الشعراني » رحمه الله تعالى في كتابه **الميزان الذرية ، المبين لعقائد الفرقة العلية** ، قال : « ومما يؤيد صحة التجلي في رتبة التقييد ، تقريره ﷺ للجارية السوداء ، بأن الله تعالى في السماء حين قال : « أين الله ؟ » : ثم شهد لها بالإيمان حين قالت : « إن الله في السماء » . وقال : « مؤمنة ورب الكعبة » . ووصية جبريل عليه السلام للنبي ﷺ : « اعبد الله كأنك تراه » . وأوصى بذلك رسول الله ﷺ أمته . ومعلوم عند كل منصف أن مخلوقاً لا يرى ربه إلا مقيداً بجهة ، لأنه غيره بلا شك ، لا عينه . فإذا كان التخيل يقع لأكبر الناس معرفة بالله تعالى ، فكيف بآحاد المؤمنين ؟ وقد بلغنا أن « عيسى » ، عليه الصلاة والسلام ، مر برجل ساجد وهو يقول في سجوده : « يا رب لو علمت أين حمارك الذي تركبه لعملت له بردعة ورصعتها بالجواهر » . فحركه عيسى ، عليه السلام ، وقال : « ويحك ! وهل لله تعالى حمار ؟ » وأنكر عليه ذلك . فأوحى الله تعالى إليه : « يا عيسى ، دع البرادعي ، فإنه مجدني بقدر وسعه وطاقته ، وقد جازيته على تعظيمه لي ، على قدر معرفته » . ـ انتهى .

ولم يجازه الله تعالى على ذلك إلا لأنه سبحانه يعلم أنه تجلى عليه بما تصوره ذلك البرادعي في / عقله من الصورة المقتضية لأن يكون له حمار يركبه . فلما خاطبه «البرادعي» وهو متجلٍ[1] عليه في تلك الصورة التي لامناسبة بينها وبينه أصلاً، إذ هو سبحانه منزه عن الصور كلها ، جازاه على تعظيمه له على قدر معرفته . وكل عباد الله تعالى كذلك ، من أنبياء وأولياء وغيرهم . فإن صور التجليات كلها على قلوب العباد متساوية في أنها صور حادثة . وإنما الفرق بين الخواص والعوام بإنكار شيء من صور التجلي ، وعدم إنكار ذلك . قال « الشيخ الأكبر » رضي الله عنه ، من جملة أبيات له : [من الكامل] (ق٢٨ب)

«عقد الخلائق في الإله عقائداً وأنا اعتقدت جميع ما اعتقدوه »

---

(١) في الأصل : « متجلي » .

وقال أيضاً : [من الطويل]

« لقد صار قلبي قابلاً كل صورة فـديـر لـرهبـان وبيت لأوثـان
ومرعى لغزلان وكعبة طائف وألـواح تـوراة ومصحف قـرآن
أدين بـدين الحب أنى توجهت ركـائبه فـالدين* ديني وإيمـاني »

[التجلي في صور الاعتقادات]

ولكن إذا تجلى سبحانه بالصورة على قلب أحد لم يكن عنده شك ولا شبهة أنه هو الحق سبحانه وتعالى . فيكون علمه به مع تلك الصورة علماً صحيحاً . والحكم عليه فيها حكماً صحيحاً . وإذا استتر سبحانه في شيء من الصور فكانت حجباً له ، لا مظاهر لتجليه ، لم يكن العلم به مع تلك الصورة علماً صحيحاً . ولا الحكم عليه معها حكماً صحيحاً . و﴿ الله يفعل ما يشاء ﴾ و﴿ يحكم ما يريد ﴾ .

(ق٢٩آ) كما ورد في بعض أوراد « الشيخ الأكبر » رضي / الله عنه ، من قوله : « إذا كشف فلا غير ، وإذا ستر فكلٌ غير » . ـ انتهى .

وإنما كان « عيسى » عليه السلام حين أنكر على البرادعي قوله ذلك ، مأموراً ببيان أحكام الظاهر ، بمقتضى التوراة للعوام من المؤمنين الذين قد استتر عنهم ربهم . ولم يكن متجلياً عليهم إلا في صور اعتقاداتهم . فغلب عليه في ذلك الوقت حكم الظاهر . فإنه عليه السلام أرسل لتقرير أحكام التوراة تبعاً لشريعة موسى عليه السلام . وليس الإنجيل بناسخ لأحكام التوراة كلها ، وإنما هو معارف وأسرار إلهية . قال الله تعالى : ﴿ وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه ، ليبين لهم ﴾ . وإلا فإن عيسى عليه السلام عارف بالتجليات الإلهية على كل حال ، والله الموفق لا سواه .

---

* « فالحب » ـ ر . ابن عربي ، ترجمان الأشواق ، بيروت ١٩٦٦ ، ص ٤٤ .

وصل [١٧]
[دفع تهمة الحلول]

اعلم أن من جملة الافتراءات الواضحة البطلان أيضاً من أهل الظاهر على العارفين بالله تعالى أنهم يقولون ، في قول العارفين ، بأن الوجود الذي به كل شيء موجود هو الله تعالى ، قول « بحلول الله تعالى في الأشياء ، واتحاده بها » . ويشنعون عليهم بسبب ذلك . وهو من شدة جهلهم بمعاني الكلام .

فإن الله تعالى إذا كان عند العارفين هو الوجود الحق الذي به كل شيء موجود ، أي واقع عليه الوجود ، بحكم النظر العقلي ، كما ذكرنا ، لم يكن لشيء من الأشياء وجود بغيره سبحانه ، ولا به أيضاً في نفس الأمر ، مع قطع النظر عن إدراك العقل . وتكون الأشياء حينئذ ، قائمة ، في إمكانها ، بالوجود القديم الحق . وشرط « الحلول » أن يكون وجودان يحل أحدهما في الآخر . وهنا ليس وجودان ، بل هو وجود واحد / وتقادير عدمية صادرة من هذا الوجود الواحد . تسمى تلك (ق٢٩ ب) التقادير مخلوقات ، وتسمى حوادث ، وتسمى بأسماء كثيرة ، بحسب أجناسها وأنواعها وأعيانها وأشخاصها . وإذا لم يكن ثم غير ذلك الوجود الحق الواحد القديم فكيف يتصور « الحلول » ؟

وإنما سبب توهم « الحلول » منهم ، قصور إدراكهم ، وعدم معرفتهم بالأمر في نفسه ! فإنهم لما حكموا على الأشياء بالوجود ، وجعلوها متصفة به لأنهم أدركوها بالعقل والحس ، ووجدوا الوجود الحق الواحد ظاهراً بها ، ومتجلياً عليها ،

فحسبوا أنه وجودها ، وحكموا بأنه حادث مثلها ، وجعلوه وصفاً لها . ثم سمعوا العارفين يقولون : « إن الوجود هو الله تعالى » ـ والأشياء كلها ، عندهم ، موجودات : معقولات ومحسوسات . وكونها موجودات ، عندهم ، أمر بديهي لا شبهة فيه لهم ـ فقالوا : « يلزم حينئذ أن يكون الله تعالى حالاً في الأشياء » فلو تصوروا الأشياء خالية عن الوجود ، ثم تصوروا كونها قائمة بالوجود ، لعرفوا معنى كلام العارفين . ولكن الله تعالى ﴿ يضلّ من يشاء ويهدي من يشاء ﴾ . وأما توهمهم « الاتحاد » في كلام العارفين فقد سبق بيانه وبطلانه .

وصل [١٨]
[القرآن والتفسير الصوفي]

اعلم أن من الافتراءات ، الواضحة أيضاً ، على العارفين ، قول من قال عنهم : « إنهم يفسرون القرآن بالرأي ، ويتكلمون في معاني الأحاديث بالقياس العقلي على مقتضى آرائهم » . حتى نقل « الأسيوطي » في **الإتقان** عن « ابن تيمية » كلاماً مبسوطاً ، منه :« أن طائفة فسروا القرآن بمعانٍ صحيحة في نفسها ولكن القرآن / لا يدل عليها . فيكون خطؤهم في الدليل ، لا في المدلول ، مثل (ق٣٠آ) كثير مما ذكره « السلمي » في **الحقائق** ». ـ انتهى ملخصاً .

وهذا الزعم صادر من عدم حصول الفتح والفيض الإلهي على القلوب . وإلا فقد قال الله تعالى : ﴿ قل لو كان البحر مداداً لكلمات ربي ، لنفد البحر قبل أن تنفد كلمات ربي ، ولو جئنا بمثله مددا ﴾ . وقال تعالى : ﴿ ولو أن ما في الأرض من شجرة أقلام ، والبحر يمده من بعده سبعة أبحر ، ما نفدت كلمات الله ﴾ . وهذا كله إنما هو باعتبار المعاني الفائضة على قلوب أهل العرفان . وإلا فإن معاني التفسير الوارد في السنة ، وما ذكره المفسرون كلهم ، لا يكون كذلك ؛ غير محصور . بل هي أمور محصورة ، ومعانٍ مضبوطة . والله تعالى يلهم من يشاء ما يشاء ، من غير قطع بأنها هي المرادة دون غيرها .

[حديث أبي جحيفة : علي بن أبي طالب والصحيفة]

روى « البخاري » في صحيحه في « كتاب العلم » ، عن « أبي جحيفة » رضي الله عنه قال : « قلت لعلي بن أبي طالب رضي الله عنه : هل عندكم كتاب ؟ قال : « لا ، إلا كتاب الله ، أو فهم أُعطيه رجل مسلم ، أو ما في هذه « الصحيفة » . قال : قلت : وما في هذه « الصحيفة » ؟ قال : « العقل ، وفكاك الأسير ، ولا يقتل مسلم بكافر » .

ورواه أيضاً في « كتاب الجهاد » عن « أبي جحيفة » رضي الله عنه قال : « قلت لعلي : عندكم شيء من الوحي إلا ما في كتاب الله ؟ قال : « لا . والذي فلق الحبة وبرأ النسمة ما أعلمه ، إلا فهم يعطيه الله رجلاً في القرآن ، وما في هذه « الصحيفة » . قلت : وما في هذه « الصحيفة » ؟ قال : « العقل ، وفكاك الأسير ، وأن لا يقتل مسلم بكافر » .

ورواه أيضاً في « كتاب الديات » ، عن أبي جحيفة رضي الله عنه قال : « سألت علياً هل / عندكم شيء مما ليس في القرآن ؟ وقال مرة : ما ليس عند الناس ؟ فقال : « والذي فلق الحبة وبرأ النسمة ما عندنا إلا ما في القرآن ، إلا فهماً يعطى رجل في كتابه ، وما في « الصحيفة » . قلت : وما في « الصحيفة » ؟ قال : « العقل ، وفكاك الأسير ، وأن لا يقتل مسلم بكافر » . (ق٣٠ ب)

ورواه « الترمذي » في سننه ، وقال : « حديث حسن صحيح » ، عن أبي جحيفة رضي الله عنه : « قال : قلت لعلي : يا أمير المؤمنين ، هل عندكم سوداء في بيضاء ليس في كتاب الله ؟ قال: « لا ، والذي فلق الحبة وبرأ النسمة ما علمته ، إلا فهماً يعطيه الله رجلاً في القرآن ، وما في « الصحيفة » . قال : قلت : وما في « الصحيفة » ؟ قال : « فيها العقل ، وفكاك الأسير ، وأن لا يقتل مؤمن بكافر » .

ورواه أيضاً « ابن ماجة » في سننه ، عن أبي جحيفة رضي الله عنه « قال : قلت لعلي بن أبي طالب رضي الله عنه هل عندكم شيء من العلم ليس عند الناس ؟ قال : « لا . والله ما عندنا إلا ما عند الناس ، إلا أن يرزق الله فهماً في القرآن ، وما في هذه « الصحيفة » ؛ فيها الديات ، عن رسول الله ﷺ ، وأن لا يقتل مسلم بكافر ». ـ انتهى .

والفهم في كتاب الله تعالى ، يكون بوجه من وجوه العربية التي ذكرت في الأصول ، كوجه الدلالة أو الإشارة أو الاقتضاء أو بضرب من الحقيقة أو المجاز ونحو ذلك . . . فليس هناك معنى من المعاني ، فهمه أحد من العارفين ، من آية أو حديث ، إلا وعليه دلالة من الآية أو الحديث ، بوجه من الوجوه الواردة في اللغة العربية عند من يتتبع ذلك ويعرفه .

[حديث عبد الله بن مسعود أن القرآن أنزل على سبعة أحرف]

وقد أسند الشيخ « أبو عبد الرحمن السلمي » قدس الله سره ، في أول تفسير الحقائق ، عن عبد الله بن / مسعود رضي الله عنه ، أن رسول الله ﷺ (ق٣١آ) قال : « إن القرآن أنزل على سبعة أحرف ، لكل آية منها : ظهر وبطن ، ولكل حرف منها : حد ومطلع » . وأسند الشيخ « شهاب الدين السهروردي » قدس الله سره ، في العوارف ، عن الحسن ، يرفعه إلى النبي ﷺ قال : « ما نزل من القرآن آية إلا لها ظهر وبطن ، ولكل حرف حد ، ولكل حد مطلع » . وفي الإتقان لـ « السيوطي » ، عن « الفريابي »مسنداً عن الحسن أيضاً قال : « قال رسول الله ﷺ : «لكل آية ظهر وبطن ، ولكل حرف حد ، ولكل حد مطلع» .

وأخرج ابن أبي حاتم ، من طريق الضحاك ، عن ابن عباس رضي الله عنهما قال : « إن القرآن ذو شجون وفنون ، وظهور وبطون ، لا تنقضي عجائبه ولا تُبْلَغُ غايته » . وعنه أنه قال : « القرآن ذو وجوه » . وقال « ابن سبع » في شفاء الصدور : « ورد عن « أبي الدرداء » رضي الله عنه أنه قال : لا يفقه الرجل

كل الفقه حتى يجعل للقرآن وجوهاً » . وعن « ابن مسعود » رضي الله عنه قال : « من أراد علم الأولين والآخرين فليثوِّر القرآن » . قال « ابن سبع » : » والذي قالاه لا يحصل بمجرد تفسير الظاهر » . وقد قال بعض العلماء : « لكل آية ستون ألف فهم » ، فهذا يدل على أن في[1] فهم القرآن مجالاً رحباً ومتسعاً بالغاً . وقال ابن أبي جمرة عن علي رضي الله عنه أنه قال : « لو شئت أن أوقر سبعين بعيراً من تفسير أمِّ القرآن لفعلت » .

[الجمع بين الظاهر والباطن في تفسير القرآن]

وقال الشيخ « تاج الدين ابن عطاء الله » في لطائف المنن : « اعلم أن تفسير هذه الطائفة لكلام الله ولكلام[2] رسوله بالمعاني الغريبة ، ليس إحالة للظاهر عن ظاهره ، / ولكن ظاهر الآية مفهوم منه ما جُلبت الآية له ، ودلت عليه في عرف (ق٣١ ب) اللسان . وثمَّ أفهام باطنة تفهم عند الآية والحديث لمن فتح الله قلبه . وقد جاء في الحديث: « لكل آية ظَهر وبطن . . . » ، فلا يصدنك عن تلقى هذه المعاني منه أن يقول لك ذو جدل ومعارضة : « هذا إحالة لكلام الله ولكلام رسوله » ، فليس ذلك بـ « إحالة » . وإنما كان يكون «إحالة» لو قالوا: «لامعنى للآية إلا هذا». وهم لم يقولوا ذلك ، بل يقرون الظواهر على ظواهرها مراداً بها موضوعاتها ، ويفهمون عن الله ما أفهمهم ». ـ انتهى .

ويؤيد هذا ما قاله « السعد التفتازاني » في شرح عقائد النسفي ، حيث ذكر ما نصه : « وأما ما يذهب إليه بعض المحققين من أن « النصوص على ظواهرها » ، ومع ذلك فيها إشارات خفية إلى دقائق تنكشف على أرباب السلوك ، يمكن التطبيق بينها وبين الظواهر المرادة ؛ فهو من كمال الإيمان ومحض العرفان » . ـ انتهى .

---

(١) ب : « في » إضافة بخط المؤلف في الهامش الأيسر .

(٢) ب : « الكلام » إضافة بخط المؤلف في الهامش الأيمن .

وقال حجة الإسلام « الغزالي » رحمه الله تعالى في كتابه **مشكاة الأنوار** ، بعد أن تكلم على بعض بطون قوله تعالى : ﴿ فاخلع نعليك ﴾ ، وغيره . . . ما نصه :

« لا تظنن من هذا الأنموذج ، بطريق ضرب المثال ، رخصة مني في رفع الظواهر ، واعتقاداً في إبطالها ، حتى أقول مثلاً : لم يكن مع موسى نعلان ، ولم يسمع الخطاب بقوله : ﴿ اخلع نعليك ﴾ ، حاشَ لله ، فإن إبطال الظواهر ، رأي الباطنية الذين نظروا بالعين العوراء لأحد العَالَمَيْنْ . ولم يعرفوا الموازنة بين العالمين . ولم يفهموا وجهه . كما أن إبطال الأسرار مذهب « الحشوية » . فالذي يجرد الظاهر حشوي ، والذي يجرد الباطن باطني ، والذي يجمع بينهما كامل . ولذلك قال ﷺ : « للقرآن ظهر وبطن ، وحد ومطلع . . . » - إلى آخر عبارته المبسوطة في ذلك . (ق٣٢ آ)

ومن المعلوم أن النبي ﷺ قد أوتي جوامع الكلم وأنه لا ﴿ ينطق عن الهوى ، إن هو إلا وحي يوحى ﴾ ، وأنه علم علم الأولين والآخرين . فكلامه ﷺ مع إفادته بالمفهوم الأول ، ما هو ظاهر لأهل اللسان وعلماء الظاهر ، يتضمن حكماً وأسراراً يعلمها المحققون . فللحديث ظهر وبطن كالقرآن . كما نبه على ذلك « حجة الإسلام » في كتابه **الإحياء**، و**مشكاة الأنوار**، في حديث: « لا تدخل الملائكة بيتاً فيه كلب » . فإذا تقرر لك ما ذكرناه في هذا المكان ، فاعلم أننا حيث تكلمنا على شيء من الآيات القرآنية أو الأحاديث النبوية في كتابنا هذا ، أو غيره من كتبنا ، فليس مرادنا « إحالة » الظاهر عن ظاهره ، وإنما المراد تأييد مذهب أهل الحق ونصرة الدين الذي عليه المحققون من أهل الله تعالى في علوم الأسرار والحقائق .

ونحن نعلم أن أهل الظاهر بمقتضى التكليف في النظر العقلي على الحق أيضاً ، في كل ما ذهبوا إليه ، ولكن ﴿ فوق كل ذي علم عليم ﴾ . وقد رفع الله تعالى الخلق بعضهم على بعض ، كما قال تعالى : ﴿ يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات ﴾ .

وصل [١٩]
[للوجود معنيان : معنى ظاهر ومعنى خفي]

[١ - المعنى الظاهر للوجود]

ثم اعلم أن الوجود لفظ له معنيان : أحدهما ظاهر بديهي مفهوم لكل أحد من الناس يعلم اللغة العربية . والذي لا يعلم اللغة العربية ، إذا ترجم له بلغته فَهِمَهُ .
قال الشيخ العارف بالله تعالى « حسن بن حمزة بن محمد الشيرازي الصوفي (ق٣٢ ب) البلاسي » رحمه الله تعالى في كتابه الذي صنفه في توحيد أهل الخصوص ، بعد ذكر أقوال في تعريف الوجود راجعة إلى اعتبارات في الوجود ، ثم قال : « وقيل : الوجود من حيث هو هو غني عن التعريف والتحديد لوضوحه وظهوره عند الذكي والبليد ، والغوي والرشيد ، وتصوره بديهي فطري ، إذ لا يفتقر أحد في إدراكه إياه إلى دليل من خارج ، ولا إلى سلم ومعارج . لأن كل أحد غير غائب عن وجوده الخاص به ، وهو الذي يشير إليه كل أحد بقوله : « أنا » ، وهو « أنيته » التي يشير إليها غيره . ولهم هاهنا قياس يقيني ، وبرهان نظري ، لا يشك فيه لبيب عاقل ، وهو قول القائل : « تصور وجودي بديهي » . والوجود ، أي المطلق الكلي العقلي ، جزء منه . وتصور جزء المتصوَّر بالبديهية بديهي . فالوجود بديهي .

« والوجود من حيث مفهومه لا جزء له ولا أعم منه ، فلا جنس له ، فلا فصل له ، فلا حد له ، ولا لازم أظهر منه ، فلا رسم له . إذ الحد عبارة عن الجمع بين الجنس والفصل . وليس للوجود جنس أعم منه حتى يضاف إليه فصله فيحصل

منه الحد . والرسم عبارة عن تعريف الشيء الخفي بالشيء الواضح . ولا أظهر من الوجود ولا أشهر منه حتى يعرف به . لكن إذا ذكر لفظ الوجود للعجمي ، ولم يفهم بُدِّلَ له بالعجمية ليفهم المراد باللفظ .

« فإذن : الوجود هو الأمر الذي لا تخرج عنه حقيقة من الحقائق الموصوفة بالوجود ، ولا يوصف هو ، ولا ينعت ، ولا يحد ولا يرسم ، بالنظر إلى ذاته ، سوى أنه « وجود » . ولم يوصف أيضاً بالوجود إلا بالنظر / إلى الموجود . ولله در القائل : [من الطويل] (ق٣٣آ)

« وجود ، وحسبي أن أقول وجود ... له كرم منه عليه وجود
تنزه عن نعت الكمال لأنه ... لمعنى اعتبار النقص فيه يقود
ولكنه فيه الكمال وضده ... له منه والمجموع فيه صمود ».

ـ انتهى كلامه . وهو كله معلوم عند أهل الجهل وأهل العلوم .

وهذا كله هو المعنى الأول للوجود . وهو المعنى الظاهر لكل أحد ، لأنه هو المعنى المفهوم ، المخلوق في فهم كل أحد ، المتصور بخيال العقل ، حيث وصفناه بالبداهة ، وهو معنى يوصف به عند العقل والحس كل موجود . سواء كان الموجود قديماً ، أو حادثاً محسوساً أو معقولاً أو موهوماً . ولا يخرج عنه موجود أصلاً . وكل ما عداه من الموجودات مفتقر إليه ، وهو ليس مفتقراً إلى شيء غيره . إذ لا يقال بأن الوجود موجود لأن معنى موجود : شيء له الوجود ، أي : صفته الوجود في العقل . فكل شيء موصوف بالوجود في فهم العقل . وليس الوجود موصوفاً بنفسه . لأن الصفة لابد أن تغاير الموصوف بها ، ولو بالاعتبار . ولا اعتبار مع الوجود يساوي الوجود حتى يكون الوجود صفة لذلك الاعتبار . ولو كان ، لكان ذلك الاعتبار وجوداً ، وذلك الوجود اعتباراً ، وهو محال

فالوجود بهذا الاعتبار معنى مخلوق عقلي خيالي وهمي لا حقيقة له إلا في العقل والخيال ، ظاهر بالبداهة للعقل والخيال ، لا يصلح أن يكون قديماً ، ولا يصلح أن

يشار به إلى القديم ؛ لا باعتبار أنه عين ذات القديم ، ولا باعتبار أنه وصف من أوصاف / القديم . (ق٣٣ ب)

وكلامنا هذا في هذا الموضع يحتاج إلى فهم دقيق ، وكمال تأمل وتحقيق ، حتى لا يلتبس بما سنذكره من الكلام . فإن غالب الخطأ يأتي على الإنسان من عدم تثبته بالمعاني التي تقع في الأذهان .

[٢ ـ المعنى الخفي للوجود]

وأما المعنى الثاني للوجود ، وهو المقصود هنا بالبيان ، وهو الخفي عن كل إنسان ، بل عن كل شيء من الأشياء ، كائناً ما كان ، ولا يظهر إلا لنفس الوجود من حيث هو وجود . وكل شيء وجود من حيث الوجود . فالوجود ظاهر لكل شيء من حيث أن الشيء وجود . والشيئية هالكة فيه . وأما من حيث الشيئية الهالكة فليس الوجود بظاهر للشيء أصلاً . وإذا كان من هذا الوجه غير ظاهر لأحد ، فلا يقع الحكم من أحد عليه أصلاً ، لا بكونه واحداً ، ولا بكونه متعدداً ، ولا بكونه ، عند العقل ، عين ماهية الموصوف به ، أو زائداً على ماهية الموصوف به . سواء كان الموصوف به قديماً أو حادثاً .

فهو الوجود نفسه ، باعتبار ماهو عليه في نفس الأمر ، مع قطع النظر عن تعقل المتعقل له . فلو تعقله متعقل في حال ظهوره في شيء من الأشياء مطلقاً ، كان الوجود ، من حيث قيام ذلك الشيء المُتَعَقَّل به ، ظاهراً لنفسه ، من حيث قيام عقل ذلك المتعقِّل به ، والوجود واحد لم يتعدد ؛ قام به ذلك الشيء المتعقَّل ، وقام به أيضاً عقل المتعقِّل لذلك الشيء . والعقل والتعقل والمعقول أشياء قائمة بذلك الوجود الواحد ، لا الوجود قائم بذلك العقل والتعقل والمعقول .

ومن جعل الكون دليلاً على الله تعالى ، ناظر إلى أن الوجود صفة للكون . ولهذا قال/ « الشعراني » رحمه الله تعالى في كتابه ميزان الذرية : « واعلم أن سبب توهم الناس أن الكون دليل على الله تعالى ، كونهم ينظرون في نفوسهم ، ثم يستدلون . وما علموا أن كونهم ينظرون ، راجع إلى حكم كونهم متصفين (ق٣٤آ)

بالوجود . فالوجود هو الناظر ، وهو الحق تعالى . فلو لم تتصف ذاتهم بالوجود ، فبماذا كانوا ينظرون ؟ فما نظر هؤلاء إلا الحق بالحق . فأنتج لهم الحق نفوسهم . فقالوا : « عرفنا الله بالله » ، وهو مذهب المحققين من أهل الله تعالى . إذا ضربت الواحد في الواحد كان الخارج واحداً ، فافهم ». ـ انتهى .

فالوجود الذي يظهر لكل عقل ، ويحكم العقل بكونه كلياً صادقاً على كثيرين مختلفين بالحقيقة ، ويعقل العقل أنه صفة لكل موجود ، هو الوجود الذي أشرنا إليه بالمعنى الأول والمعنى الثاني المذكورين . غير أن العقل حكم عليه بأنه كلي ، صادق على كثيرين مختلفين بالحقيقة ، وأنه صفة لكل موجود ، باعتبار إدراكه له كذلك ، وهو في نفس الأمر على خلاف ما حكم عليه العقل من الأحكام المذكورة . فهو مرئيٌّ مشهود ، لكنه غير معلوم ولا مدرك على ما هو عليه . وهو لا يختلف ولا يتعدد ، وهو واحد في نفسه ، وإن كثرت الأشياء القائمة به وتعددت . ولكن إنما كان له معنيان : معنى أول ظاهر للعقل ، كما ذكرنا ، ومعنى ثانٍ خفي عن العقل ، كما ذكرنا أيضاً ، باعتبار حكم العقل عليه بأنه صفة لكل موجود ، من قديم وحادث . وهذا الحكم من العقل على الوجود بكونه صفة لكل موجود من قديم وحادث ، حكم باطل ، وخطأ محض . وإنما دخل على العقل الحكم على الوجود ، بهذا الحكم الباطل / والخطأ المحض من جهة نفس العقل (ق٣٤ ب) الذي هو القوة العاقلة ، باعتبار أن العقل استقل بالفهم ، وانفرد عن تبعيته لقيومية الله عليه ، وادعى الفهم بنفسه ، فتكون نفسه موصوفة عنده بالوجود حينئذ ، فيدرك الأشياء كذلك موصوفة بالوجود . والوجود صفة ، عنده ، له وللأشياء كلها . فيكون دخول الخطأ عليه في هذا الحكم ، إنما جاءه من جهة استقلاله في القيام بنفسه ، وجعل الوجود صفة لنفسه ولغيره . والوجود في نفس الأمر ليس صفة للعقل ، ولا لغيره من جميع المحسوسات والمعقولات . كما قال الشيخ أرسلان رضي الله عنه في رسالته : « الناس تائهون عن الحق بالعقل » . ـ

انتهى[1]

[الوجود و « تجريد التوحيد »]

وإنما الوجود : ذات قديمة أزلية قائمة بنفسها ، عرية[2] عن المادة الخيالية والحسية والطبيعية والروحانية وغير ذلك . . . فهي مجردة عن المادة مطلقاً ، يفتقر إليها كل شيء حتى يصير موجوداً ، أي متصفاً بالوجود عند العقل القاصر المخطىء في إدراكه بأن الوجود صفة الموجود ، كما ذكرنا . وإنما افتقار كل شيء إلى الوجود ، باعتبار الشيء في نفسه وفي أحواله التي هو عليها ، بكونه ممكناً مقدراً بتقدير الله تعالى له ، محدوداً مرسوماً بحدود ورسوم ممكنة مثله ، لا باعتبار كونه موجوداً ، إذ لا وجود لشيء أصلاً ، كما سنحققه .

وإنما وصف الشيء بالوجود ، حكم عقلي جاءه من قصور الإدراك العقلي ، بسبب دعواه الاستقلال في نفسه . ولهذا ورد في الخبر : « من عرف نفسه فقد عرف ربه » . قال « النجم الغزي » رحمه الله تعالى في كتابه منبر التوحيد : « روى الصوفية عن رسول الله ﷺ : « من عرف نفسه فقد عرف ربه » ، وإن أنكره بعض المحدثين ، / فإن من حفظ حجة على من لم يحفظ ، وإن كان يحتاط في إثبات الأحاديث النبوية . وقد ذكر هذا الحديث أقضى القضاة « الماوردي » في كتاب أدب الدين والدنيا ، قال: « روي عن عائشة رضي الله عنها أنها قالت: يا رسول الله ، من أعرف الناس بربه؟ قال : « أعرفهم بنفسه » . - انتهى . (ق٣٥آ)
يعني : من عرف نفسه التي هي القوة العاقلة بأنها قائمة بالوجود الواحد ، من حيث إمكانها ، وليس الوجود صفتها ، فعرف الأشياء كلها كذلك ، فقد عرف ربه الذي هو الوجود الواحد القائم بنفسه ، المقوِّم للأشياء كلها ، من غير أن يكون صفة لشيء من الأشياء مطلقاً . وهو معنى « تجريد التوحيد » الذي ذكره

(١) ب : خط المؤلف ، إضافة كلمة « انتهى » على الهامش الأيمن للورقة .
(٢) ب : خط المؤلف على الهامش الأيسر للورقة مقدار سطرين صغيرين ابتداء من هذه الكلمة : « عرية عن . . . وحتى : عن المادة مطلقاً » .

العارفون بالله تعالى . وهو معنى قول « الجنيد » رضي الله عنه في التوحيد أنه : « تمييز القديم من الحادث » . وذلك لأن الوجود وحده هو ذات الله سبحانه وتعالى وصفاته وأسماؤه لا غير ، بالاعتبارات المعتبرة شرعاً ، من غير تركيب ولا تبعيض ولا تجزؤ ، كما سنذكره .

وجميع الأشياء على اختلافها بالأجناس والأنواع والأشخاص ، كلها قائمة ، من حيث إمكانها في أحوالها كلها ، بهذا الوجود الواحد الحق الذي لا وجود غيره . وهو قوله تعالى : ﴿ وخلق كل شيء فقدره تقديرا ﴾ . فقد فسر تعالى الخلق بالتقدير . وذلك مرادنا هنا بالإمكان . وقال تعالى : ﴿ ذلك تقدير العزيز العليم ﴾ . ولم يرد في الشرع إيجاد للأشياء غير قوله تعالى : ﴿ إنما أمرنا لشيء إذا أردناه أن نقول له : كن ، فيكون ﴾ . فلفظة « كن » هنا تحتمل التمام والنقص ؛ فإن كانت تامة كانت إشارة إلى نزول الأشياء / إلى العقول بصفة الوجود ، كما (ق٣٥ ب) ذكرناه في إدراك العقول لذلك ، وهو « اللبس من الخلق الجديد » المذكور في الآية الشريفة ، وإن كانت ناقصة أشارت إلى التقدير فقط ، وهو « الخلق الأول » الذي قال تعالى فيه : ﴿ أفعيينا بالخلق الأول ﴾ ، وقال تعالى : ﴿ والله غالب على أمره ، ولكن أكثر الناس لا يعلمون ﴾ . فأمره يقتضي اتصاف الأشياء بالوجود على طريقة « اللبس » ، كما هو مقتضى إدراك العقل . وغلبة الله تعالى على « الأمر » يقتضي نفي اتصاف الأشياء بالوجود ، وانكشاف جلية الحال في « الخلق الأول » القديم ، البعيد عن اللبس ، كما هو « مشهد المحققين » ، حسب ما سنذكره .

وقال تعالى : ﴿ الله الذي خلق سبع سموات ، ومن الأرض مثلهن ﴾ ، يعني قدّر ذلك ، كما ذكرناه في معنى « الخلق » ، ثم قال تعالى : ﴿ يتنزل الأمر بينهن ﴾ ، يعني باتصاف الأشياء بصفة الوجود عند العقل على طريقة « اللبس » ، ﴿ لتعلموا أن الله على كل شيء قدير ، وأن الله قد أحاط بكل شيء علماً ﴾ ، وهذه حكمة « نزول الأمر » باتصاف الأشياء بالوجود عند العقل ، لا حكمة معرفة الله تعالى من حيث هو « الغيب المطلق » . فلو استقام العقل من اعوجاجه في

الإدراك برجوع « أمر الله » إليه سبحانه لعرف الله تعالى بغلبة الله[1] تعالى على أمره ، وزال شمول قوله تعالى : ﴿ ولكن أكثر الناس لا يعلمون ﴾ .

[ليس الوجود تابعاً للماهيات وليس صفة للأشياء]

فعلم حينئذ أن « الماهيات » كلها تابعة للوجود ، قائمة به ، لا أن الوجود تابع لها ، قائم بها . ولا يصح في العقل المهتدي أن يكون الوجود صفة لشيء من الأشياء أصلاً ، لأنه لو كان صفة لشيء لكان تابعاً لذلك / الشيء ، ومفتقراً إليه، (ق٣٦آ) فإن الصفة تتبع الموصوف ، وتفتقر إليه في قيامها به ، إذ لا تكون صفة بغير موصوف . ومن المعلوم أن كل شيء تابع للوجود ، ومفتقر إليه ، وقائم به ، بمعنى أنه لولا الوجود لما كان ذلك الشيء . فيلزم حينئذ أن يكون كل واحد منهما مفتقراً إلى الآخر وتابعاً له ومتوقفاً عليه ، فإن الصفة تتوقف على الموصوف في ثبوتها ، إذ لا قيام لها بنفسها. والشيء موقوف على الوجود، إذ لا قيام له إلا بالوجود، فيلزم من ذلك توقف الشيء على نفسه بواسطة غيره ، وهو « الدور » المحال الذي ذكره علماء الكلام .

فبطل كون الوجود صفة للأشياء ، وثبت كون الأشياء قائمة بالوجود . وإذا كانت قائمة بالوجود يجوز أن تكون صفات للوجود من حيث تجليه وظهوره بها ، لا من حيث ما هو عليه في نفسه . وكون الأشياء صفات للوجود بالمعنى الذي ذكرناه ، إنما هو بالنظر إلى إدراك العقل ، بطريق الوهم الغالب عليه . وإلا فلو تحقق العقل لوجد الأشياء على ما هي عليه من العدم الأصلي ، والوجود على ما هو عليه ؛ لم يتغير كل منهما عن حقيقته . والعدم لا يكون وصفاً للوجود ، كما أن الوجود لا يكون وصفاً للعدم . وهذا هو المراد بـ « الفناء » في طريق السالكين وبـ « الشهود » و « العيان » . فإنه حيث ظهر الوجود للوجود ، ثبت العيان

(١) س : « بغلبة الله » مكررة .

والشهود ، ولكن بعد اضمحلال الرسوم والحدود . قال الله تعالى : ﴿ كل شيء هالك إلا وجهه ﴾ ، أي : ذاته التي هي الوجود الواحد المذكور .

[الممكنات على عدمها الأصلي]

ومعلوم أن الأشياء إذا كانت قائمة به لا بنفسها ، فهي هالكة في نفسها ، (ق٣٦ ب) باعتباره في نفسه . وذكر المحقق « جلال الدين الدواني »في شرحه على عقائد العضد الشيرازي رحمهما الله تعالى ما نصه : « قال الإمام حجة الإسلام «الغزالي» رحمه الله في الإحياء : « الممكن في حد ذاته هالك معدوم دائماً » . وقال في مشكاة الأنوار : « ترقّى العارفون من حضيض المجاز إلى ذروة الحقيقة ، فرأوا بالمشاهدة العيانية أنه ليس في الوجود إلا الله ، وأن ﴿ كل شيء هالك إلا وجهه ﴾ ، لا أنه يصير هالكاً في وقت من الأوقات ، بل هو هالك أزلاً وأبداً » . وقال العلامة « القزويني » ، في حاشيته على شرح الجلال المذكور : « قوله : بل هو هالك ، أي كل شيء هالك أزلاً وأبداً في حد ذاته . ولذا يقال : « إن الممكنات ما شمت رائحة الوجود » ، إذ هي هالكة في حد ذاتها ، وليس لها وجود من ذاتها . فهي في حد ذاتها معدومات صرفة ، ما شمت رائحة الوجود » . وقال المحقق « الخلخالي » في حاشية الجلال المذكور : « قوله : بل هو هالك أزلاً وأبداً ، فوجودات الأشياء المحسوسة ليس إلا كالوجودات التي لعكوس شخص واحد في مرايا متعددة ، أو كالوجودات التي للشيء المرتسم في الخيالات المتعددة ، أو كالظلال المرئية في مقابلة الأضواء ، على ما قال بعض العارفين : [من الرمل]

« كل ما في الكون وهم أو خيال   أو عكوس في مرايا أو ظلال »

« وحاصل ما اتفق عليه العارفون هو أن جميع الممكنات هالكة في حال وجودها حقيقة . إنما الموجود بل الوجود هو الله تعالى ، تجلى فيها كما تجلى الشخص الواحد في المرايا المتعددة ، وليس لها جهة في « الموجودية » سوى هذا التجلي . ومن هذه (ق٣٧آ) الجهة يطلق عليها لفظ / « الموجود » .ـ انتهى .

وقال الله تعالى : ﴿ كل من عليها فان ، ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام ﴾ . قال « البيضاوي » رحمه الله تعالى : « ويبقى وجه ربك : ذاته . ولو استقرأت جهات الموجودات وتفحصت عن وجوهها وجدتها بأسرها فانية في حد ذاتها ، إلا وجه الله ، أي الوجه الذي يلي جهته » .- انتهى . وهو « الوجود الحق » الذي ذكرناه . وقال أيضاً في قوله تعالى : ﴿ كل شيء هالك إلا وجهه ﴾ . إلا ذاته ، فإن ما عداه ممكن هالك في حد ذاته معدوم » .- انتهى .

وورد في الخبر عن النبي ﷺ أنه قال : « كان الله ولا شيء معه ، وهو الآن على ما عليه كان » . وفي الصحيحين عنه ﷺ أنه قال : « أصدق كلمة قالها شاعر قول لبيد : « ألا كل شيء ما خلا الله باطل » » . والهالك الباطل لا يكون موصوفاً بالوجود . وقال تعالى : ﴿ وقل : جاء الحق وزهق الباطل ، إن الباطل كان زهوقاً ﴾ ، فمعنى ﴿ جاء الحق ﴾ : ظهر وتبين ، ومعنى زهوق الباطل : انتفاء أن يكون الوجود صفة للأشياء ، ثم قال : ﴿ إن الباطل كان زهوقاً ﴾ ، أي : غير موصوف بصفة الوجود قبل ذلك أيضاً . وقال الصديق الأكبر رضي الله عنه : « ما رأيت شيئاً إلا رأيت الله فيه » ، موافقة لقوله تعالى : ﴿ أينما تولوا فثم وجه الله ، إن الله واسع عليم ﴾ ، وقال تعالى : وسع ﴿ كل شيء رحمة وعلماً ﴾[1]. ولنا من هذا المشرب العذب الزلال ، وهذه الحقيقة التي تتراءى بأفيائها للعقول ترائي الغصون والظلال ، وتظهر ظهور السراب للظمآن الذي هو طالب للماء والشراب ، قولنا من القصائد الإلهية ، والأسرار الربانية : [من الخفيف]

أنت قيد الوجود ، إن غبت غابا   وإذا ما حضرت كنت حجابا
وكذا الكائنات علواً وسفلاً   هو منهن لابس أثوابا (ق٣٧ ب)
كل ذا باعتبار نفسك ، أمّا   هو في ذاته فَجَلَّ مهابا
واحد مطلق عن القيد بل عن   قيد إطلاقه يلوح اقترابا
وهو في بيت عزة وجلال   لست تلقى إليه غيرك بابا

(١) + ط : وكذا إحاطة . مصححة على الهامش ومتبوعة بكلمة « صح » .

قف على بابه به وتأدبْ بخشوع وقبِّل الأعتابا
كن بلا «أنت» تكشف الحجب عنه ويريك الذي أرى الأنجابا
وجهه النور ظاهر بك ، لكن عنه أبدى عليك منك نقابا
يا نديمي ، خذ المدامة مني إنني قد أدرت هذا الشرابا
وبسطت البساط في دار قومي وملأتُ الكؤوس والأكوابا
وكنست الكنائس السود مما كان فيها حتى البياض أجابا
واستحالت إلى الأصول فروع أحكمتها يد الفناء انقلابا
فوجودي هو الوجود الحقيقي والتصاوير فيه كانت خضابا
إن علمي علم اليقين بأني كنت سعدى وزينباً والربابا
كنت ليلى أنا ، ومجنون ليلى والمحبين قبل ، والأحبابا
وأنا الآن كل ما هو بادٍ وسأبدو أجانباً وصحابا
مثل فعل الحرباء يصبغ منها كل لون به تلوح الإهابا
وهي في أي صبغة هي فيها ذاتها لا تزال والألقابا
كل شيء نُطْقُ الوجود ، حروف عاليات تحير الألبابا
قلم إن بحثت عنه ولوح باعتبار ، ولقبوه الكتابا
وهي عين ترى وتدرك أبدت ما سواها الجفون والأهدابا
شمسُ ذاتٍ لها الأشعة أسما ءُ ، عليها الجميع كان سحابا
(ق٣٨ آ) تتجلى بنا ، فنظهر عنها[١] مثل ما تظهر البقاع السرابا
لكن الغر بالحقائق لا يعـــــرف شيئاً ، فيحسب الشهد صابا[٢]
ويظن الوجود قسمين ، هذا خطأ منه لا يكون صوابا
ويزيد « الشرك الخفي » عليه كلما غاير الشراب الحبابا
والكلام المجاز عين الحقيقي وترى في معناهما استغرابا

---

(١) ط : تنجلي هاهنا فيظهر عنها .

(٢) ط : وضع تعريفاً لكلمة صابا هو : « جمع صابة ، شجر مر » .

لكن المنكر الجهول غبي ومحب السوى له يتغابا
والذي يفهم الأمور تراه جامعاً فارقاً ، عصياً مجابا
هذه حلة بها الله أدنى منه أهل الكمال والأقطابا
لم يوفق لها[1] الإله سوى من خرَّ نجماً ، على الجهول ، شهابا
حافظاً ، لم يزل ، عهود التصابي في شهود الوجود والآدابا
فعليه السلام ما حَنَّ قلب نحو أحبابه وزاد التهابا
وبسعدى رأى العذاب نعيماً حين وافته ، والنعيم عذابا

---

(١) ط : له .

وصل [٢٠]

[الوجود والتكليف الشرعي بين أهل الخصوص وأهل الشرائع]

[شرح آية : ﴿ هو الأول والآخر والظاهر والباطن ﴾]

اعلم أنه إذا لم يكن الوجود صفة للأشياء ، باعتبار نفس الأمر ، فليس بممتنع أن يكون وصفاً للأشياء باعتبار ما يظهر للعقل والحس . خصوصاً وقد ذكرنا ذلك في « تنزل الأمر الإلهي » .

قال الله تعالى : ﴿ هو الأول والآخر والظاهر والباطن ﴾ . فإذا لم تتصف الأشياء بالوجود فهو الأول ، لأن الوجود هو الأول . وإذا اتصفت الأشياء بالوجود ، ثم زال اتصافها ، فهو الآخر ، فإن الوجود هو الآخر حينئذ . وإذا اتصفت الأشياء بالوجود كان هو الوجود ، ولا اتصاف للأشياء به ، لأنها معدومة حينئذ ، فهو الظاهر . وإذا لم تتصف الأشياء بالوجود ، فهو الباطن . فهذه[1] الأسماء الأربعة له تعالى ، باعتبار اتصاف الأشياء بالوجود وعدم اتصافها به ، لا بل هي أوصافٌ له تعالى أصليةٌ ، لا باعتبار شيء أصلاً . وإنما تظهر عندنا بالاتصاف المذكور وعدمه . فالله تعالى هو الأول والآخر والظاهر والباطن في حالٍ واحدٍ لذاته . ويتجلى على القلوب بأي اسمٍ شاء ، متى شاء ، ويحتجب كذلك . وليس له تعالى أول ولا آخر ، بل هو الأول والآخر ، لأنه قديم باقٍ[2]. وليس له أيضاً ظاهر ولا باطن ، بل هو الظاهر والباطن ، لأنه ليس مركباً ولا متجزئاً

(١) ب : خط المؤلف ، يبدأ من « فهذه الأسماء ، وحق . . . وفي حال كونها ظاهرة لا تقبل أن تكون باطنة » ، إضافة في أحد عشر سطراً على الهامش الأيسر للورقة (٣٨آ) .

(٢) في الأصل : « باقي » .

ولا متبعضاً . وأما مخلوقاته سبحانه ، وهي الممكنات كلها ، فلها أول وآخر ، لأنها حادثة فانية . ولها ظاهر وباطن لأنها مركبة متجزئة متبعضة . فإن طرأ عليها الاتصاف بالوجود كان لها أول ، لا أنها هي الأول ، لسبقه تعالى عليها بالاتصاف عندها بالوجود . وإن زال عنها ذلك الاتصاف بالوجود كان لها آخر ، لا أنها هي الآخر ، لأن الخلق لا ينقطع أبد الآبدين ، وإن أدركها المدرك حين اتصافها بالوجود فلها ظاهر ، لا أنها هي الظاهر ، لِطَرَآن وصف الظهور لها . وإن لم يدركها المدرك حين الاتصاف بالوجود فلها باطن ، لا أنها هي الباطن . فهو تعالى قابل للاتصاف بالأضداد ، وليس له ضد سبحانه . ومخلوقاته لا تقبل الاتصاف بالأضداد ، لأن لها أضداداً . فهو تعالى في حال كونه أولاً هو آخر ، وفي حال كونه ظاهراً هو باطن . ومخلوقاته في حال كونها أولاً لا تقبل أن تكون آخراً ، وفي حال كونها ظاهرة لا تقبل أن تكون باطنة .

[التكليف الشرعي سبب اتصاف الأشياء بالوجود]

(ق٣٨ ب) واتصاف الأشياء بالوجود هو الإدراك العقلي . والتكليف إنما ورد باعتبار الإدراك العقلي في كون الوجود صفة للأشياء . ووردت الأحكام بذلك وتفصلت الشرائع ، كما قدمناه . فوجب القول به على العموم . وإن معناه : إيجاد الله تعالى الأشياء ، وتكوينه لها ، المعلوم ذلك بالعقل والحس للعموم من الناس ، دون « أهل الخصوص » . فإن عندهم تكوين الله تعالى للأشياء أزلي قديم ، بمعنى تقديرها ، لا إيجادها . إذ الوجود كله عندهم حقيقة واحدة متميزة عن الأشياء . وليس للأشياء عندهم اتصاف بها .

وكيف لا يكون « الوجود » وصفاً للأشياء في نظر العقل ، وقد نسب الشرع للمكلفين أفعالاً هي طاعات ، وأفعالاً هي معاصي ومخالفات ؟ ووعدهم بالثواب عليها في الآخرة ، وأوعدهم بالعقاب على ذلك أيضاً في الآخرة . فالشرائع والأحكام يجب قبولها والعمل بها على المكلفين . والحقيقة والمعرفة الإلهية ، كما

ذكرناه ، حق أيضاً . وليس لذلك حكم في الشرع غير الثناء الجميل والوصف بالكمال ، من غير تغيير ولا تبديل .

[أهل الخصوص وشهود الوجود الحق]

والجزاء على ذلك مدخر عند الله تعالى ، لا يعلم به أحد إلا هو . قال الله تعالى : ﴿ إنما يخشى الله من عباده العلماء ﴾ . قال « الزمخشري » : « المراد : العلماء به . . . » إلى آخر عبارته . وقال « البيضاوي » : « إذ شرط الخشية معرفة المخشي ، والعلم بصفاته وأفعاله . فمن كان أعلم به كان أخشى منه[1]» . ولذلك قال عليه الصلاة والسلام : « إني أخشاكم لله تعالى وأتقاكم له » . ـ انتهى . فالعلماء بالله ، كما ذكرناه ، هم أهل الخشية ، لا غيرهم .

(ق٣٩آ) وروى « البخاري » و « مسلم » و « الترمذي » و « أحمد »/ و « ابن ماجه » عن أبي هريرة رضي الله عنه قال : « قال رسول الله ﷺ : «قال الله تعالى : أعددت لعبادي الصالحين ما لا عين رأت ، ولا أذن سمعت ، ولا خطر على قلب بشر» . ثم قرأ النبي ﷺ : ﴿ فلا تعلم نفس ما أخفى لهم من قرة أعين ﴾ . وروى الحافظ « الديلمي » في الفردوس ، وذكره ابنه في مسند الفردوس ، بسنده عن عطا بن يسار عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه قال : « قال رسول الله ﷺ : « إن لله عز وجل عباداً ليسوا بأنبياء ولا شهداء ، يغبطهم الأنبياء والشهداء لقربهم من الله تعالى . قالوا : يا رسول الله انعتهم لنا ، حَلِّهِم لنا . قال : هم قوم آمنوا بالله ، وصدقوا المرسلين » . فقوله : « لقربهم من الله » أي : معرفتهم بـ « الوجود الحق » معرفة شهود وعيان . وأن كل ما سواه تعالى هالك فانٍ . وكذلك قوله : « آمنوا بالله » أي : إيمان « معرفة شهودية » . وصدقوا الرسل فيما ورد عنهم من أحكام الشرائع والتكاليف ، عاملين بها بحسب الاستطاعة ، وممتثلين لها ، من غير تأويل لما ورد عن الرسل ، على حسب شهودهم ومعرفتهم .

وروى أيضاً في مسند الفردوس ، وقد رواه الطبراني بإسناده عن عبد الله بن

---

(١) ـ ط .

عمر رضي الله عنهما قال: «قال رسول الله ﷺ: «إن لله عز وجل عباداً يضن بهم عن القتل[1] والزلازل والأسقام، يطيل أعمارهم في حسن العمل، ويحسن أرزاقهم، ويحييهم في عافية، ويقبض أرواحهم في عافية على الفرش، ويعطيهم منازل الشهداء». فقوله: «يضن بهم» أي: يحفظهم / عن جميع الفتن، (ق٣٩ ب) فلا يبذلهم لها، ولا يعرّضهم فيها، فهم محفوظون من ذلك، بسبب شهودهم «الوجود الحق» وحده، وأنه ليس وصفاً لشيء من الأشياء أصلاً. والأشياء على ما هي عليه من التقدير الأزلي فقط، من غير اتصاف بوجود، كما ذكرناه. فقد أراحهم من جميع الأتعاب المترتبة على وصف الأشياء بالوجود.

[دين الله يشمل الخاصة والعامة]

وروى أيضاً عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه قال: «قال رسول الله ﷺ: إن لله عز وجل عباداً هم الخصماء للصُّدَّادين عن دين الله عز وجل يخاصمونهم بحججه. هم قادة الحق، والدعاة إلى الله، والذابون عن حرمه، والقائمون بأمره، أئمة الهدى، بهم قام الكتاب، وبهم نطق الكتاب وبه نطقوا، أحباء الله وشهداؤه على خلقه. فمن تبعهم سلم، ومن خالفهم خسر، أولئك بنيت ﴿ لهم جنات الفردوس نزلاً، خالدين فيها، لا يبغون عنها حولاً﴾.» فقوله: «هم الخصماء» أي: يخاصمون في الدنيا «للصادين» أي: المانعين بإنكارهم عليهم وعلى طريقهم الحق من جهلهم بما هم فيه من الحق المبين، فيتكلمون بالحجج القطعية من الكتاب والسنة، ليبينوا دين الله الحق، وينصروا ظهوره تعالى بـ «الوجود الحق»، وفناء كل ما سواه في ظهوره سبحانه الذي هو مقتضى كتاب الله، ومقتضى سنة نبيه عليه السلام في حق «أهل الخصوص»، وإن كانوا يتكلمون أيضاً بمقتضى أحكام «العموم» في الشرائع والأديان، موافقة لغيرهم من أهل الإيمان. لكنهم لا يحصرون الدين الحق، دين / الله عز وجل في ظواهر (ق٤٠ آ) الأعمال والأحوال، كما حصرته العامة من الناس. فإن دين الله يطلق على أحوال

---

(١) ط: الفتن.

« أهل الخصوص » بالأولوية والأولية[1] ، كما يطلق على أحوال « أهل العموم » .
﴿ وفوق كل ذي علم عليم ﴾ .

وروى « الديلمي » أيضاً في مسند الفردوس ، وقال : رواه أبو نعيم ، وذكر سنده عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه قال : « قال رسول الله ﷺ : «إن لله عز وجل في الأرض ثلاثمائة قلوبهم على قلب آدم ، وله أربعون قلوبهم على قلب موسى ، وله سبعة قلوبهم على قلب إبراهيم ، وله خمسة قلوبهم على قلب جبريل[2] ، وله ثلاثة قلوبهم على قلب ميكائيل ، وله واحد قلبه على قلب إسرافيل ؛ فبهم يحيي ويميت ويمطر وينبت ، ويدفع بهم البلاء ». فقوله : « قلوبهم على قلب آدم . . . » وما بعده ، « القلب » هنا بمعنى « العقل » ، لأن القلب محل العقل ، كما قال تعالى : ﴿ لهم قلوب لا يعقلون بها ﴾ . وقد ورد في الأخبار أن داوود سأل ابنه سليمان عليهما السلام :«أين موضع العقل منك ؟ فقال : القلب ، لأنه قالب الروح ، والروح قالب الحياة » ـ انتهى . إذ ليس المراد هنا بالقلب « الشكل الصنوبري » الذي في الجسد ، لأنه في كل حيوان ، فضلاً عن كل إنسان . والمراد ما فيه تسمية للحالّ باسم المحل مجازاً . فقلوبهم يعني : عقولهم كقلوب المذكورين ، أي : كعقولهم في تمييز « الوجود الحق » على « المشرب المخصوص » ، ونفي اتصاف الأشياء بالوجود من حيث « البصيرة القلبية » ، مع اتصاف الأشياء أيضاً بالوجود من حيث « النظر العقلي » ، الذي للعامة ، والإدراك الحسي ، كما ذكرنا .

[القلب آنية الله ، وملكة المعرفة الذوقية]

وروى « الديلمي » أيضاً[3] في مسند / الفردوس ، وقال : رواه أبو نعيم ، (ق٤٠ ب)

---

(١) س : الأولوية .
(٢) ب : نقرأ في الهامش الأيسر للورقة (٤٠ آ) كلمة « مطلب » .
(٣) ب : خط المؤلف ،على الهامش الأيسر للورقة « أيضاً ، صح » .

وذكر إسناده عن أبي أمامة الباهلي رضي الله عنه قال : « قال رسول الله ﷺ : «إن لله عز وجل في الأرض آنية وهي القلوب ، فأحبها إلى الله ما رق وصفا وصلب ، فأما الرقة فعلى الإخوان ، وأما الصفا فمن الذنوب ، وأما الصلابة فأن يتكلم بالحق ، لا يخاف في الله لومة لائم » . وفي رواية : « وآنية الله عز وجل في الأرض قلوب عباده الصالحين » . فمعنى كون قلوب الصالحين « آنية الله تعالى » أي : مواضع « تجلياته » ، فإن الوجود لا يظهر بغير شيء موجود . فإذا ظهر الوجود بالشيء الموجود ، فإما أن يدَّعي الشيء الموجودُ ذلك الوجود الذي ظهر به فيكون قد اتصف به عنده ، فليس هو بعارف ، وإما أن لا يدَّعي ذلك الشيءُ الموجودُ ذلك الوجود الذي ظهر به بأن لا يتصف به عند نفسه ، فهو قلب العارف .

وقد أطلق النبي ﷺ على القلوب التي هي هكذا بأنها « آنية الله تعالى » في الأرض ، أي : أوعية له تعالى ، جمع إناء . وليس في ذلك معنى الحلول . إذ القلوب لم تتصف بالوجود الذي تجلى بها وظهر حتى يكون حالاً فيها . ونظيره ما ورد في الحديث القدسي : « قال الله تعالى : «ما وسعني سماواتي ولا أرضي ، ووسعني قلب عبدي المؤمن» . وهو وسع « المعرفة الذوقية » التي لا تعرفها العوام .

وروى « الديلمي » أيضاً ، وقال : « رواه أبو نعيم » ، وذكر إسناده عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما قال: «قال رسول الله ﷺ: «إن لله عز وجل ضنائن من عباده يغذوهم في رحمته ويحييهم في عافيته ، فإذا توفاهم ، توفاهم إلى جنته . أولئك الذين تمر عليهم الفتن / كقطع الليل المظلم ، وهم منها في عافية » . فقوله : « ضنائن » أي : خصائص . يقال : « فلان ضنينتي من بين إخواني » ، أي : أختص به ، وأضن بمودته ، أي : أبخل . (ق٤١آ)

وهناك أحاديث وأخبار أكثر من هذا تدل على فضائل العارفين بربهم ، المميزين بينه وبين خلقه ، الفانين في وجوده الحق ، القائمين به ، لا بأنفسهم . يدلون عليه بأحوالهم وأقوالهم وأعمالهم ، رضي الله تعالى عنهم أجمعين .

وصل [٢١]
[العارفون والوجود الصرف المنزه عن الصور]

اعلم بأن هذه الطائفة المحققين من أهل الله تعالى ، العارفين بربهم لم يخترعوا هذا العلم الإلهي ، والسر الرباني ، وإنما أنطقهم الله تعالى به لما صفت روحانياتهم من شوائب الأكدار ، وتخلصوا من قيود العقول والأفكار . فتولاهم الله تعالى بعنايته ، واستولى على قلوبهم بولايته . قال تعالى : ﴿ الله ولي الذين آمنوا ، يخرجهم من الظلمات إلى النور ﴾ ، يعني : من ظلمات الأشياء كلها الفانية الهالكة ، إلى « النور » ، أي : « الوجود الحق » ، يعني : يخرجهم من علمهم بكل شيء إلى العلم به سبحانه . وهي حالة « أولياء الله » تعالى العارفين به سبحانه . وقال تعالى : ﴿ واتقوا الله ، ويعلمكم الله ، والله بكل شيء عليم ﴾ . فكل من وصل إلى حقيقة التقوى في السر والنجوى علمه الله تعالى ما لم يكن يعلم من « علوم الأسرار » ، وفتح على قلبه خزائن الأنوار ، بحيث أن الجاهل الغافل يعجب منه ، ويستغرب ما يأتي به من العلوم الإلهية ، وما يصدر عنه . بل تعجب منه الفحول من العلماء ، والكمَّل من الفضلاء .

[فضائل أبي بكر وحقيقة التوحيد]

ولقد كنت لما كتبت ما فتح الله تعالى عليَّ به في بيان « مسألة وحدة الوجود » في رسالتي التي سميتها : **إيضاح المقصود ، من معنى / وحدة الوجود** ، ولم يعلم بذلك أحد من الناس ، فلما أصبحت جاءني رجل فقال : « رأيت البارحة أن (ق٤١ ب)

معك أوراقاً ، فسألت عنها ، فقال لي قائل : إنها من علم أبي بكر الصديق رضي الله عنه » . فأخبرته حينئذ بما كتبته ، وتعجب غاية العجب . فإن علم أبي بكر رضي الله تعالى عنه كان في « حقيقة التوحيد » وفي « علم أسرار وحدة الوجود » . ولهذا شهد له النبي ﷺ بالفضيلة على من سواه من الصحابة رضي الله عنهم أجمعين ، حيث قال ﷺ : « لم يفضلكم أبو بكر بكثرة صوم ولا صلاة ، ولكنه بشيء وقر في القلب » . وفي رواية : « بسر وقر في صدره » . قال في النهاية لـ « ابن الأثير » : « أي سكن فيه وثبت من الوقار والحلم والرزانة » .- انتهى . وهو « علم حقيقة التوحيد بلسان الجمع » الذي تتكلم به هذه الطائفة العارفون بربهم . وهذا كان مقام أبي بكر الصديق رضي الله عنه الذي فُضِّلَ به .

وقال الشيخ الأكبر « محيي الدين ابن العربي » رضي الله عنه في الفتوحات المكية في « الباب المائة والواحد والستين » : « ليس بين محمد ﷺ وأبي بكر رجل » .- انتهى . وفي الرياض النضرة لـ « المحب الطبري » ما نصه : « وعن عمر رضي الله عنه قال : كنت أدخل على رسول الله ﷺ وهو وأبو بكر يتكلمان في « علم التوحيد » ، فأجلس بينهما كأني زنجي لا أعلم ما يقولون » .- انتهى .

[النبي نهى عن عبادة الصور في الظاهر والباطن]

وإنما كان الحال هكذا ، لأن هذا العلم ، لم يكن اتضح وتبين في زمان النبوة ، لأن الله تعالى لما أرسل محمداً صلى / الله عليه وسلم إلى الأمة نبياً ورسولاً كان (ق٤٢آ) حكيماً إلهياً يبدأ بالأهم فالأهم في حق الأمة . وكانت الأمة يومئذ جاهلية جهلا ، وأمة عميا ، لا يعلمون الخير من الشر ، ولا النفع من الضر ؛ وكانوا مع ذلك قابلين للإيمان والإسلام . وكانوا يعبدون الطواغيت والأصنام . فأول ما دعاهم إلى الإيمان بالله تعالى وإلى عبادته ، وأقام لهم الحجج والبراهين على توحيد الله تعالى ، وأتاهم على صدق دعواه بالآيات والمعجزات كما فعلت الأنبياء والمرسلون قبله صلى الله عليهم وسلم . فإن الأنبياء والمرسلين عليهم الصلاة والسلام دعوا أممهم إلى توحيد الله تعالى ومعرفته والإيمان به وعبادته ، وجادلوهم بالأدلة

والحجج على ذلك حتى قالوا، كما حكى الله تعالى ذلك عنهم في القرآن العظيم: ﴿ يا نوح قد جادلتنا فأكثرت جدالنا ، فأتِنا بما تعدنا إن كنت من الصادقين ﴾ ، وكان يعدهم بالعذاب إن لم يمتثلوا ما يأمرهم به من ذلك .

وحكى الله تعالى عن إبراهيم الخليل عليه السلام أنه قال للنمرود اللعين لما ادعى الربوبية مع الله تعالى : ﴿ إن الله يأتي بالشمس من المشرق فأْتِ بها من المغرب ، فبهت الذي كفر ﴾ ، وقال تعالى : ﴿ فجعلهم جذاذاً إلا كبيراً لهم لعلهم إليه يرجعون. قالوا من فعلَ هذا بآلهتنا (. . .)[1] يا إبراهيم ؟ قال : بل فعله كبيرهم هذا فاسألوهم إن كانوا ينطقون ! فرجعوا إلى أنفسهم ، فقالوا : إنكم أنتم الظالمون ! ثم نكسوا على رؤوسهم ، لقد علمت ما هؤلاء ينطقون ﴾ . ونحو هذا في القرآن والسنة مما حكاه الله تعالى ورسوله مما وقع بين الأنبياء وأممهم .

(ق٤٢ ب) وكان من الحكمة الإلهية أن الله تعالى لم يرسل نبياً ولا رسولاً إلى أمة من الأمم في حمية من قومه ، وعصبة من جماعته ، ينصرونه ممن يكذبه . وكان الله تعالى يتولى النصرة وحده ، كما قال سبحانه : ﴿ إنا لننصر رسلنا والذين آمنوا في الحياة الدنيا ويوم يقوم الأشهاد ﴾ . فكان النبي إذا كُذِّب يدعو ربه فينزل الله العذاب على الأمة المكذبين ، حتى قال نوح : ﴿ رب إن قومي كذبون ، فافتح بيني وبينهم فتحاً ، ونجني ومن معي من المؤمنين ﴾ . وهذا المعنى كثير في القرآن .

ثم لما أرسل الله تعالى محمداً ﷺ وجعله خاتم النبيين أيده بعصابة من قومه وبالمهاجرين والأنصار ، وجعل له أتباعاً وأعواناً على الحق ، كما قال تعالى : ﴿ إن تنصروا الله ينصركم ويثبت أقدامكم ﴾ . فنصروا الله حتى نصرهم وأيدهم . وقال تعالى : ﴿ محمد رسول الله والذين معه أشداء على الكفار ، رحماءُ بينهم . . . ﴾ ـ الآية . فكان أهم شيء عند النبي ﷺ وعند الصحابة المؤمنين به ﷺ إظهار الإسلام والإيمان ، ولو باللسان ، دون القلب والجنان . فكان يقول ﷺ : « من قال لا إله إلا الله دخل الجنة » . ويقول : « أمرت أن أقاتل

(١) في مكان قطع هذه الآية وضع (ط) فوق « ياإبراهيم » كلمة « كذا » .

الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله ، وأني رسول الله ، فإذا قالوها فقد عصموا مني دماءهم وأموالهم ، إلا بحقها ، وحسابهم على الله » . فأفاد هذا الحديث الصحيح وغيره من الأخبار أن دعوة النبي ﷺ كانت إلى « الظاهر » فقط « والله يتولى السرائر » .

(ق٤٣آ) فغزا النبي ﷺ غزواته / المشهورة ، وجهز جيوشه المنصورة ، حتى أبطل عبادة الأصنام والطواغيت . وثبتت ملته ، وانتشرت شريعته ، بأن من عبد صورة في الظاهر فقد كفر . ولم يزل هذا الأمر في زمان الخلفاء الراشدين ، والأئمة المهتدين ، إلى يومنا هذا . وسكت ﷺ عن عبادة الصور « في الباطن » مخافة حصول التعطيل لضعفاء المؤمنين . بل ورد عنه ﷺ أنه كان يحث الأمة ويحرضهم على « الحضور » و « الاستحضار » ليحصل لهم الخشوع في صلواتهم وغيرها، حتى ورد أنه كان يقول لهم : « إن الله في قبلة أحدكم » . وكان يقول لهم بمقتضى الحديث القدسي : « ما وسعني سماواتي ولا أرضي ، ووسعني قلب عبدي المؤمن » ، مطابقة لما نزل به القرآن في قوله تعالى : ﴿ وهو معكم أينما كنتم ﴾ . وقال تعالى : وهو أقرب إليكم من حبل الوريد[1] . وقال تعالى في حق موسى وهارون : ﴿ إنني معكما أسمع وأرى ﴾ . وقال النبي ﷺ لصاحبه في الغار : « لا تحزن ، إن الله معنا » . وما ذلك كله إلا إذن من الله تعالى ورسوله ﷺ للمؤمنين فيما يقع في قلوبهم من التصور ، في وقت استحضار عظمة الله تعالى . وكل هذا تأليف للقلوب ، وتطمين لها حتى تنفر عن عبادة الصور الظاهرة من الأصنام والطواغيت ، وغير ذلك . . . ويستقر فيها نفي الألوهية عن كل شيء له صورة في الظاهر .

[التنفير من عبادة الصور الباطنة]

ثم إنه ﷺ كان يشير إلى التنفير من عبادة « الصور الباطنة » أيضاً ، أحياناً ، جذباً للعبد من / حضيض « الشرك الخفي » إلى أوج « التوحيد الحقيقي » الذي (ق٤٣ ب) كانت ثابتة عليه الكمل من أصحابه . فكان يقول ﷺ : « المصورون في النار » ،

(١) نص الآية الأصلي : ﴿ ونحن أقرب إليه من حبل الوريد ﴾ (سورة ق/١٦) .

و« لا تدخل الملائكة بيتاً فيه كلب ولا صورة » . ولا شك أن القلب « بيت الرب » لأنه وسعه ، كما في الحديث السابق . فهو الحري بإخراج الصورة منه حتى يدخله الملك بتلك « الصورة الباطنة » . وقال ﷺ في « حديث التجلي » في القيامة الذي ذكرناه : «وتبقى هذه الأمة فيها منافقوها ، فيأتيهم الله في غير الصورة التي يعرفون فيقول : « أنا ربكم » ، فيقولون : « نعوذ بالله منك ، لست ربنا! » ـ الحديث . وفيه كمال التنفير عن عبادة الصور الباطنة أيضاً ، والحكم بكفر عابدها ، لكن بطريق « الإشارة الخفية » التي لا يتنبه إليها إلا الكامل من العارفين .

[الوجود الصرف منزه عن الصور والمعاني]

وكل هذا ملاطفة منه ﷺ للأمة ، مخافة النفور عن توحيد الله تعالى وعبادته ، والرجوع إلى « عبادة الصور » الظاهرة . فإن الدعوة إلى الله تعالى تحتاج إلى بصيرة قوية ، وحكمة عظيمة ، كما قال تعالى : ﴿ قل هذه سبيلي ، أدعو إلى الله على بصيرة ، أنا ومن اتبعني ، وسبحان الله ، وما أنا من المشركين ﴾ ، أي : « شركاً خفياً » بحسب الباطن ، ولا « شركاً جلياً » بحسب الظاهر . ومراده ﷺ ، أن من كان معه على بصيرة أيضاً ، فهو كذلك ، ليس من المشركين .

فإذاً ثبت وتحقق أنه عليه الصلاة والسلام كان ينهى الأمة عن « عبادة الصور » في الظاهر ، بطريق التصريح ، وعن عبادة الصور في الباطن / أيضاً بطريق (ق٤٤آ) الإشارة والتلويح . وما ذلك إلا لأن المعبود الحق سبحانه وتعالى منزه مقدس عن جميع الصور التي في الظاهر والتي في الباطن . فإذا انتفت عنه ، جل وعلا ، جميع الصور المحسوسة والمعقولة والموهومة والمتخيلة بكل وجه من الوجوه ، لزم أن يكون سبحانه وتعالى هو عين « الوجود الحق » ، وحقيقة « الوجود الصرف » الذي ظهرت به الصور كلها ، واتصفت عند العقل بالحكم بوقوع الوجود عليها . وما ذلك الاتصاف في نفس الأمر إلا حقيقة « التجلي » و « الانكشاف التام » . وإلا فلو لم يكن الحق تعالى « عينَ الوجود » لكان صورة مثلِ بقية الصور المحسوسة

أو المعقولة القائمة بالوجود . وكان حينئذ حادثاً مشابهاً للحوادث ، وهو باطل محال في حق الله تعالى ، كما[1] قال سبحانه : ﴿ ليس كمثله شيء ، وهو السميع البصير ﴾ . وقال تعالى : ﴿ لا تدركه الأبصار ، وهو يدرك الأبصار ، وهو اللطيف الخبير ﴾ .

ومن المعلوم أن « الوجود الصرف » الذي قامت به السموات والأرض ، وقامت به جميع الصور ، المحسوسات والمعقولات ، لا تدركه الأبصار ولا البصائر ، لأن الأبصار والبصائر من جملة الصور القائمة به ، فلا تدرك إلا مثلها : صوراً من المعاني والمحسوسات. وليست المعاني والمحسوسات هي الوجود الصرف ، فإن الوجود الصرف منزه عن جميع الصور والمعاني ، كما قال تعالى : ﴿ تسبح له السموات السبع والأرض ومن فيهن ، وإن من شيء إلا يسبح بحمده ﴾ ، أي : يقدس وينزه ويباعد / بين الوجود الصرف القيوم على كل (ق٤٤ ب) شيء ، وبين مشابهة كل شيء له . وقوله تعالى بعد ذلك : ﴿ ولكن لا تفقهون تسبيحهم ﴾ ، أي : لا تعرفون ذلك التسبيح ، لأنه حاصل بنفس ظهور الصور عن الوجود الصرف الحق . فالوجود الصرف الحق في حقيقة الأمر هو المسبح والمقدس نفسه بنفسه بإظهار الصور المحسوسة والمعقولة . فكأنه سبحانه قائل : «لست كذا وكذا»، من كل صورة محسوسة ومعقولة تصدر عنه . بمقتضى أسمائه الحسنى وصفاته العلا[2] التي هي مراتب ذاته .

وعدم الفقه لذلك إنما نشأ من الغفلة والغرور بجعل « الوجود » صفة للأشياء على مقتضى النظر العقلي ، كما ذكرناه غير مرة . فذلك إثم من أعظم الآثام ، وذنب من أكبر الذنوب، كما أشار إليه قول القائل : [من الطويل]

---

(١) ب : خط المؤلف على الهامش الأيسر للورقة : « كما قال . . . وحتى ، السميع البصير ، وقال تعالى » .

(٢) ط : العليا .

« وإن قلتُ ما ذنبي إليك ؟ أجبتني وجودك ذنب لا يقاس به ذنب »

حتى نقل أن الجنيد رضي الله عنه كان يعبد الله نحو ثلاثين سنة ، ولم يفتح عليه بشيء ، فسمع في يوم من الأيام قائلاً ينشد هذا البيت . فعمل بمقتضاه على نفي دعوى الوجود . فوصل إلى الله تعالى . ويشير إلى كون « دعوى الوجود » ذنباً ، حيث اقتضت عدم فقه تسبيح الأشياء قوله تعالى ، بعد ذلك : ﴿ إنه كان حليماً غفوراً ﴾ ، يعني : يؤخر عقوبة من يشاء على ذلك إلى الآخرة ، أو يغفرها في الآخرة ، فلا يعاقبه بعنايته وتوفيقه . فإن الحليم : من يؤخر العقوبة ، والغفور : من يترك العقوبة ، ولا/ يعاقب بها . والله أعلم وأحكم . (ق٤٥آ)

وصل [٢٢]

[نقد «التفتازاني» ودحض زيادة الوجود على الماهية]

[الفلاسفة أحسن حالاً من المتكلمين]

اعلم أن « الوجود المطلق » الذي ينكر أهل النظر من المتكلمين وجوده في الخارج ، ويقولون : « إنه وجود كلي عقلي ، لا وجود له في الخارج عن العقل إلا في ضمن جزئياته ، مثل بقية الكليات المعقولة . وهو مشترك في الخارج بين وجودات الأشياء وبين وجود الواجب» ، ويقولون : «إنه مقول على جزئياته الخارجية كلها بالتشكيك، لأنها غير متساوية الأفراد في صدقه عليها» لا ننكره نحن ولا غيرنا من العقلاء ، إذ هو مفهوم عقلي لا وجود له إلا في العقل . وليس هو مرادنا بقولنا : إن وجود الواجب هو الوجود المطلق .

وإنما مرادنا أن الذي سموه « وجوداً جزئياً في الخارج من جزئيات الوجود المطلق الكلي العقلي » ، هو عندنا « الوجود المطلق » في الشرع . فقد اعتبر أهل النظر من المتكلمين فيه أنه « جزئي خارجي » . واعتبروا فيه قيد « الوجوب » . كما اعتبروا في بقية الجزئيات الخارجية قيد « الإمكان » ، عقلاً ، تغليباً لاعتبار العقل على اعتبار الشرع . ونحن غلّبنا اعتبار الشرع على اعتبار العقل . ونظرنا إلى جهة أنه وجود مطلق . والمتكلمون إنما غلبوا اعتبار العقل على اعتبار الشرع ، تمسكاً منهم بجانب العقل وترجيحاً له على جانب الشرع . ثم لم يقنعوا بذلك حتى ردوا أبلغ الرد ، وشنعوا أشد التشنيع على من يغلب جانب الشرع ، وينظر بنظر الشرع دون

نظر العقل ، من حكماء الفلاسفة الذين لا دين لهم ، ولا شرع عندهم . ولكنهم
(ق٤٥ ب) طابقوا اعتبار جانب الشرع ، موافقة منهم ، من غير قصد ، مع أن دينهم مبني على اعتبار جانب العقل دون الشرع . فكانوا فيما غلَّبوه من مطابقة جانب الشرع أحسن حالاً من المتكلمين من أهل النظر ، عند من له إنصاف ومعقول .

وأما قول المحققين من الصوفية بما قالت به الفلاسفة ، فهو قصد منهم لتغليب جانب الشرع على جانب العقل . إذ هم المؤمنون الكاملون . فتمسكهم بالشرع ، واعتبارهم لجانبه دوَن جانب العقل ، هو دينهم القويم ، وصراطهم المستقيم . ومع ذلك ، فإن الذي شنع على اعتبار أن ذلك الوجود الجزئي الخارجي الذي للواجب هو « الوجود المطلق » ، من غير جعل « الوجوب » قيداً له ، مشنع أيضاً على المحققين من الصوفية ، « أهل الله » ، ورادٌ عليهم وعلى الفلاسفة أيضاً ، في اعتبارهم ذلك ، وعدم اعتبارهم جانب العقل . وهو ضلال واضح .

[للفلاسفة أصل نبوي أفسدوه بالتأويل]

ومما يدلك على أن الفلاسفة لهم أصل نبوي فيما ذهبوا إليه ، كالمحققين من الصوفية ، وإن كانوا قد أفسدوه بعقولهم وآرائهم ، دون المحققين ، ما ذكره « الشهرستاني » في الملل والنحل ، قال : « عدلت إلى ذكر هرمس العظيم لا على أنه من جملة فرق الصابئة ، حاشاه ، بل على أن « حِكَمَهُ » مما تدل على تقرير « مذهب الحنفاء » في إثبات الكمال في الأشخاص البشرية ، وإيجاب القول باتباع النواميس الإلٰهية » ، وقال : « حكم هرمس العظيم المحمود آثاره ، المرضي
(ق٤٦آ) أقواله ، الذي يعد من الأنبياء الكبار . ويقال : هو / إدريس عليه السلام . . . ويقال : إن عاديمون وهرمس هما شيث وإدريس عليهما السلام . ونقلت الفلاسفة عن عاديمون أنه قال : المبادىء الأول خمسة : الباري تعالى ، والعقل ، والنفس ، والمكان ، والخلاء ، وبعدها وجود المركبات . ولم ينقل هذا عن هرمس » . بل نقل عنه : « أول ما يجب على المرء الفاضل بطباعه ، المحمود سجيته ، المرضي في

طاعته ، المرجو في عاقبته : تعظيم الله عز وجل ، وشكره على معرفته . . . » - إلى آخر ما ذكره من الحكم والأسرار والمواعظ والآثار ، المنقولة عن هرمس العظيم .

وقد تبعته الفلاسفة ، ثم أفسدوا مذهبه ودينه بما فهموه بعقولهم المظلمة ، بكفرهم بالأنبياء بعده ، وبغير ذلك . . . فللفلاسفة أصل عظيم نبوي في « مسألة الوجود الحق » وغيرها ، حيث كان أصل مأخذهم من عين النبوة كالمحققين من الصوفية . ولكن المحققين ثبتوا على الاتباع ، ولم يتأولوا بعقولهم شيئاً . وخاض الفلاسفة بآرائهم وعقولهم فكفروا .

وذكر « الشعراوي » رحمه الله تعالى في كتابه ميزان الذرية قال : « وطرق العلم ثلاثة : الأولى : أن يكون الحق تعالى هو المعلم ، الثانية : أن يكون النظر الفكري هو المعلم ، الثالثة : أن يكون المعلم مخلوقاً مثله . فصاحب « الإلقاء الإلهي » ملحق بمعلمه ، وصاحب النظر وما بعده ملحق بمعلمه : من النظر أو المخلوق » . ثم بسط الكلام في بيان نحو ما ذكرنا . ثم قال : « وحكي عن الشيخ محيي الدين رضي الله عنه أنه قال : « عملت على الاطلاع على السبب الذي من أجله دخل الغلط على الفلاسفة ، فرأيت أن الغلط / إنما دخل عليهم من التأويل ، فإنهم (ق٤٦ ب) لا يأخذون إلا عن إدريس عليه الصلاة والسلام ، وهو معصوم بلا شك في علمه بالله تعالى ، وبأحكامه . فدخل عليهم الغلط من قبل أنفسهم ، لا من قبل إدريس عليه الصلاة والسلام . فإن علماءهم صاروا يؤولون كل شيء بلغتهم(١) مما تتوقف فيه عقولهم ، فاختلفوا في معناه كما اختلف علماء الإسلام في تأويل كلام شريعتهم ؛ فأحل هذا شيئاً وحرمه الآخر ، على قدر فهمه » .- انتهى .

[الوجود المطلق ، موجود أم غير موجود في الخارج ؟]

ثم الدليل ، على أن ذلك الجزئي الخارجي الذي هو « وجود الواجب » عند المتكلمين ، أنه هو « الوجود المطلق » في اعتبار ترجيح جانب الشرع ، بيانه أن

---

(١) ط : بلغهم .

نقول : إنهم حيث اعتبروا ، في تسميتهم له : « جزئياً » ، قيدَ وجوبه حتى يتميز عن بقية الجزئيات الممكنة، فإن «قيد وجوبه»، عندهم كناية عن كون وجوده من نفسه ، لا من غيره ! على معنى أن ذاته اقتضت وجوده . أي : هو موجود بنفسه ، لا بسبب من الأسباب ، فذلك القيد هو نفس الإطلاق في حقه تعالى ، عندنا ، حيث لم يعتبر فيه كون وجوده مستفاداً من غيره .

فكأنهم قالوا : إن وجود الواجب لا يشابه وجود الممكنات أصلاً ، ولا بوجه من الوجوه ، ثم اعتبروا : أن كونه لا يشابه وجود شيء من الأشياء قيداً له . وما ذلك بقيد له إلا في اعتبار نظر العقل ، حيث غلَّبوا اعتبار جانب العقل .

وإلا ، فلو اعتبروا في ذلك تغليب جانب الشرع ، لوجدوا ما سموه قيداً هو نفس / الإطلاق في حقه . وبيان كون ذلك إطلاقاً في حقه من جهة الشرع هو عين ما قاله تعالى : ﴿ ليس كمثله شيء ﴾ وقال تعالى : ﴿ قل هو الله أحد ، الله الصمد ، لم يلد ولم يولد ، ولم يكن له كفواً أحد ﴾ . فإن الوجود الذي لا يماثله شيء ، ولم يلد ولم يولد ، ولم يكن له كفواً أحد ، لا شك أنه « وجود مطلق » بالنظر إلى وجودات الأشياء التي يماثل بعضها بعضاً ، وتلد وتولد ، ولها أكفاء من بعضها لبعض . فإلغاء هذا « الإطلاق الشرعي » بالكلية ، والحكم عليه بأنه « قيد » لوجود الواجب ، بحيث صار الواجب ، باعتباره ، « مقيداً » ، حتى صار مماثلاً لوجودات الأشياء المقيدة ، في اعتبار كونه مقيداً . وصار وجود الواجب ، ووجودات الأشياء كلها متساوية في كونها مقيدات بقيود مختلفة ، وفي دخولها تحت ذلك المفهوم الكلي العقلي المسمى بـ « الوجود المطلق » ، عندهم . إنما ذلك كله مصادمة للشرع ، ورد له ، ونصرة لاعتبار النظر العقلي على اعتبار النظر الشرعي .وما ذلك من صنيع أهل الإيمان .

(ق٤٧آ)

فإن قال قائل : « الوجود المطلق » لا يكون إلا كلياً ، فلو كان « واجب الوجود » أيضاً وجوداً مطلقاً ، لزم أن يكون كلياً ، فيلزم تعدد الكلي ؛ والكلي لا يتعدد » .

قلنا : لا تعدد في الكلي أصلاً . فإن الكلي أمر اعتباري ، عقلي . وإنما يطلق الكلي على الوجود المطلق ، باعتبار ما يفهم من لفظ الوجود المطلق ، من حيث كلية مفهوم هذا اللفظ في العقل ، لا في الخارج . ويبقى الوجود المطلق اسماً لوجود الواجب الذي في الخارج / بالنسبة إلى وجودات الأشياء . فقيد الواجب هو معنى قيد المطلق ، عندنا ، كما هو مقتضى الشرع . (ق٤٧ ب)

فـ « الموجود المطلق الخارجي » موجود في الشرع ، وغير موجود في العقل ، لأن العقل ، يعتبر إطلاقه قيداً ، ويسميه « الوجوب » ليميزه عن قيود بقية الجزئيات ، وهي : « الإمكان » . والشرع هو الأحق أن يتبع دون العقل .

فالوجود المطلق حينئذ له معنيان : أحدهما هو «المفهوم الكلي العقلي» ، ولم يقل أحد من الناس أصلاً بأنه هو « واجب الوجود » ، والثاني : هو « واجب الوجود » الذي تعتبر أهل النظر من المتكلمين « قيد وجوبه » فيسمونه « وجوداً جزئياً » من جزئيات ذلك المفهوم الكلي العقلي . ويرجحون فيه اعتبار جهة العقل على اعتبار جهة الشرع ، بل يردون ولا يقبلون فيه اعتبار جهة الشرع الوارد بإطلاقه ، كما قدمناه .

[نقد التفتازاني في اعتباره الوجود المطلق مفهوماً كلياً]

وقد صرح بذلك محقق المتكلمين « سعد الدين التفتازاني » في **شرح المقاصد** ، حيث قال : « اشتهر فيما بين جمع من المتفلسفة والمتصوفة أن حقيقة الواجب ، هو « الوجود المطلق » تمسكاً بأنه لا يجوز أن يكون عدماً ، أو معدوماً ، وهو ظاهر . ولا ماهية موجودة ، أو مع الوجود ، لما في ذلك من الاحتياج والتركيب . فتعين أن يكون وجوداً . وليس هو الوجود الخاص ، لأنه إن أخذ مع المطلق فمركب ، أو مجرداً لمعروض[1] فمحتاج ، ضرورة أنه لو ارتفع المطلق لارتفع كل وجود » .ـ انتهى .

ومعنى « الوجود الخاص » كـ « الوجود المقيد » ، بكونه وجود زيد مثلاً . ثم

---

(١) ط : مجرد المعروض .

(ق٤٨آ) إن ذلك الوجود الخاص إن / أُخذ مع المطلق بأن جعل لفظ «المطلق» قيداً له مع بقائه مضافاً إلى زيد ، فقيل عن ذلك الوجود الخاص إنه الوجود المطلق ، فإنه يلزم تركيب الوجود المطلق حينئذ . وإن أخذ الوجود الخاص مجرداً من معروضه الذي هو زيد ، ثم أخذ معه قيد المطلق ، لزم احتياجه أيضاً . ومعنى قوله : « ضرورة أنه لو ارتفع المطلق » ، أي : « الوجود المطلق » الذي هو المراد هنا ، وهو « الموجود في الخارج » دون المفهوم الكلي العقلي ، « لارتفع كل وجود » ، لأن كل الوجودات مستفادة من وجوده .

ثم إنه ذكر على طريقة « الإيراد » ، والتصميم منه ، على أن « الوجود المطلق»، ليس إلا هو[1] الكلي العقلي الذي لا وجود له في الخارج ، دون غيره . حيث قال بعد ذلك ، وحين أورد عليهم : « إن الوجود المطلق مفهوم كلي ، لا تحقق له في الخارج ، وله أفراد كثيرة لا تكاد تتناهى . والواجب موجود واحد لا تكثر فيه » . وأراد بقوله هذا حمل كلامهم على أن مرادهم بـ « الوجود المطلق » أنه المفهوم الكلي ، وليس مرادهم ذلك . وجعله إيراداً على قولهم ، وما هو وارد عليهم . فإن كلامهم في « الوجود المطلق الموجود في الخارج » . وكلامه هو في « الوجود المطلق الكلي العقلي الذي هو غير موجود في الخارج » .

[مشكلة القاذورات]

ثم قال ـ من طرفهم ـ : « أجابوا بأنه واحد شخصي موجود بوجود هو نفسه ، وإنما التكثر في الموجودات ، بواسطة الإضافات ، لا بواسطة تكثر وجوداتها . فإنه (ق٤٨ ب) إذا / نُسب إلى الإنسان حصل موجود ، وإلى الفرس فموجود آخر ، وهكذا . . . وعلى هذا فمعنى قولنا : الواجب موجود : أنه وجود . ومعنى قولنا : الإنسان أو الفرس ، أو غير ذلك . . . موجود : أنه ذو وجود ، بمعنى أن له نسبة إلى الواجب » . ثم إنه أعقب ذلك بما فيه التبكيت عليهم ، فقال : « وهذا احتراز عن شناعة التصريح بأن الواجب ليس بموجود ، وأن كل وجود ، حتى وجود

---

(١) ط : هو إلا .

القاذورات واجب ، تعالى الله عما يقول الظالمون علواً كبيراً » .ـ انتهى .

ومن أنصف في الكلام وجد الظالم هو الذي يحكم على واجب الوجود بأنه «جـزئي» من جزئيات المفهوم الكلي العقلي للوجود . ويجعله مقيداً عقلاً بما هو به مطلق شرعاً ، وهو معنى « الوجوب » ، كما قدمناه ، ويتابع العقل ، وينابذ الشرع . وهل يتوهم أحد من قولهم : « إن الواجب هو الوجود المطلق الموجود في الخارج » بأن الواجب حينئذ لا يقال له : إنه موجود ؟ فإن جميع الوجودات ـ عندهم ـ إنما هي وجودات بالإضافة إلى الوجود المطلق . فكيف يقال للوجود المطلق : « إنه ليس بموجود » ، وجميع الوجودات إنما هي وجودات بالإضافة إليه ؟ هذا مما لا يتوهمه أحد !

وياليت شعري ، هو ليس بقائل أيضاً ، بأن وجود « القاذورات »مستفاد من وجود الواجب سبحانه ؟ وإذا كانت القاذورات ممكنات ، هي عدمية في نفسها ، وقد صار لها « وجود خاص اعتباري » هو إضافة وجود الواجب سبحانه إليها . فماذا على القائل بذلك من الشناعة ؟ وقد كانت في علم الله تعالى أيضاً . ولم يلزم من ذلك / الشناعة بها في علمه سبحانه . فإن مع وجود الواجب لا قاذورات ، (ق٤٩آ) ولا غيرها . وجميع كلامه بعد ذلك مبني على انحصار الوجود المطلق في المفهوم الكلي العقلي . وكلما ذكروا أمراً من مقتضيات الوجود المطلق الذي كلامهم فيه : « الموجود في الخارج » ، حمله هو على الوجود المطلق الكلي العقلي ، ورده .

فمرجع « الجدال » في أمرين مختلفين : هو يعترف بوجود أحدهما فقط ، وهو الوجود المطلق الكلي العقلي ، وينكر الآخر الذي هو الوجود المطلق الموجود في الخارج . وهم يعترفون بوجود الأمرين المختلفين معاً . وأن أحدهما وهو الوجود المطلق الكلي العقلي موجود في العقل ، لا في الخارج على طبق ما يقول هو فيه . والآخر هو الوجود المطلق الموجود في الخارج الذي ينكره هو ، وهو الواجب سبحانه . والظاهر من قوله : « إن الوجود المطلق مفهوم كلي لا تحقق له في الخارج ، وله أفراد كثيرة ، لا تكاد تتناهى » ، أنه جنس لجميع الوجودات ، حتى

لوجود الواجب . وإنما ذلك بحسب الاعتبار العقلي ، وإن كان غير صحيح في نفس الأمر ، وغير مسلم بالاعتبار العقلي أيضاً .

[حول الوجود والماهية]

حتى نقل « الشهرستاني » في **الملل والنحل** من جملة مقالات الرئيس « ابن سينا » ، رئيس العقلاء الإسلاميين ، قال : « إن الوجود يشمل الكل شمولاً بالتشكيك ، لا بالتواطؤ . ولهذا لم يصلح أن يكون جنساً ، فإنه في البعض أوليّ وأول ، وفي البعض لا أوليّ ولا أول . وهو أشهر من أن يحدّ أو يرسم . ولا يمكن (ق٤٩ ب) أن يشرح بغير الاسم . لأنه مبدأ أول لكل شيء . فلا / شرح له ، بل صورة تقوم في النفس بلا توسط شيء . وينقسم نوعاً من القسمة إلى : واجب بذاته ، وممكن بذاته . . . » .ـ إلى آخر كلامه ، في تحقيق مذهبه ومرامه .

ولقد ورد علينا : **سؤال من بلاد الروم** سنة ثلاث ومائة وألف ، وتكرر وروده ، وهو باللغة التركية ، ومضمونه بالعربية :

« إن مفهوم الوجود المطلق الكلي العقلي العارض لجميع الوجودات الخارجية والذهنية ، كونه جنساً لتلك الوجودات ، ومن لازم الجنس أن يكون له فصل ، يميزه في إطلاقه على كل وجود خاص . فهل يصح أن يكون للوجود المطلق فصل يميزه ؟ والفصول كلها محتاجة إليه في كونها موجودة به . فتكون تلك الماهيات الموجودة به فصولاً له ، والماهيات كلها ، الخارجية والذهنية ، إنما هي به موجودات ، حتى ماهية الواجب . وإن كانت ماهية الواجب هي المقتضية لوجودها عند المتكلمين . فلا يصح أن تكون تلك الماهيات فصولاً لأنواع الوجود التي هي تحت الجنس الكلي الذي هو الوجود المطلق . وإذا لم يكن للجنس فصل ، فلا جنس حينئذ » .

والجواب منا ، عن ذلك ، بحسب نظر المتكلمين : أن كون الوجود المطلق جنساً لأنواع الوجودات الخارجية والذهنية ، إنما هو محض اعتبار عقلي ، ورد على

العقل مقارناً لنسبة الوجود إلى أنواع الماهيات . فما دام هذا الاعتبار العقلي في كون الوجود المطلق جنساً مقارناً لنسبة الوجود عند / العقل إلى الماهيات كلها ، فتكون (ق٥٠آ) تلك الماهيات المتصفة بالوجود حينئذ فصولاً لذلك الجنس الذي هو الوجود المطلق . وقد صرح المتكلمون بأن اتصاف الماهيات بالوجود إنما هو اعتبار عقلي ، ولا يزال ذلك حتى يتحقق العقل بالوجود المطلق الخاص . فيظهر له أنه حقيقة محققة في الخارج ، مضافة في نظر العقل القاصر إلى كل ماهية خارجية أو ذهنية .

ويظهر حينئذ ، أن ذلك الاعتبار الكلي العقلي المسمى بالوجود المطلق ، مفهوم شخصي من شخصيات الوجود المطلق الحق ، وأثر من آثاره . فعند ذلك يعرف الإنسان خطأ العقل ، ويظهر له صحة النقل . فيترك ذلك ويتمسك بالكتاب والسنة . ويصير من أهل الجود الإلهي والمنة . ويرجع عن وساوس الكلام ، ويتحقق بالتجليات الإلهية ، والسلام .

[نقد النابلسي للتفتازاني]

وأغرب من هذا كله أنه قال « السعد » أيضاً في شرح المقاصد في « مبحث الحلول والاتحاد » : « هاهنا مذهبان يوهمان الحلول والاتحاد ، وليسا منه في شيء .

الأول : أن السالك إذا انتهى سلوكه إلى الله تعالى ، وفي الله تعالى ، يستغرق في بحر التوحيد والعرفان ، بحيث تضمحل ذاته في ذاته ، وصفاته في صفاته . ويغيب عن كل ما سواه . ولا يرى في الوجود إلا الله . وهذا هو الذي يسمونه : « الفناء في التوحيد » . وإليه يشير الحديث الإلهي : « إن العبد لا يزال يتقرب إليَّ بالنوافل حتى أحبه. فإذا أحببته، كنت سمعه الذي/ يسمع به،وبصره الذي يبصر (ق٥٠ ب) به » .وحينئذ ربما تصدر عنه عبارات تشعر بالحلول أو الاتحاد ، لقصور العبارة عن بيان تلك الحال ، وبُعْدِ الكشف عنها بالمثال . ونحن على ساحل التمني نغترف من بحر التوحيد بقدر الإمكان . ونعترف بأن طريق الفناء فيه العيان ، دون البرهان . والله الموفق .

«الثاني : أن الواجب هو الوجود المطلق ، وهو واحد لا كثرة فيه أصلاً . وإنما الكثرة في الإضافات والتعينات التي هي بمنزلة الخيال والسراب . إذ الكل في الحقيقة واحد يتكثر على مظاهر ، لا بطريق المخالطة ، ويتكرر في النواظر ، لا بطريق الانقسام . ولا حلول فيهما ، ولا اتحاد ، لعدم الإثنينية والغيرية . وكلامهم في ذلك طويل ، خارج عن طريق العقل والشرع ، أشرنا في « بحث الوجود » إلى بطلانه ، لكن ﴿ من يضلل الله فما له من هاد ﴾ » . ـ انتهى .

وصدق قوله على نفسه : ﴿ من يضلل الله فما له من هاد ﴾ . والذي أشار إليه في « بحث الوجود » هو ما قدمناه من الكلام . ويا ليته في هذين المذهبين اللذين ذكرهما أضاف أحدهما إلى الآخر حتى يتحقق منه الاعتراف ، ويحصل له الاغتراف . وينفصل من حكم البرهان إلى حكم العيان . ويتخلص من مفهومه الكلي « العقلي » ، إلى معرفة الوجود المطلق الحقيقي « النقلي » . فإن وجوده في الخارج أمر متحقق بلا ارتياب ، مقطوع بثبوته عند المهتدين من أولي الألباب .

(ق١٥١آ) وقوله بأن كلامهم في ذلك : « خارج عن طريق العقل والشرع » مردود / عليه بطريق العقل والشرع . أما كونه مردوداً عليه بطريق الشرع فقد أشرنا إليه فيما سبق بأن وجود الواجب ثبت إطلاقه وتنزهه عن جميع الحوادث المحسوسة والمعقولة بنصوص الكتاب والسنة ، فهو الوجود المطلق . وقد جعل ، هو ، وجود الواجب « مقيداً بالوجوب » ، واعتبره جزئياً مساوياً لبقية الجزئيات ، في أنه «جزئي» ، وإن كان غير مساوٍ لبقية الجزئيات في حقيقته . مع أن جميع الجزئيات مفتقرة إليه ، وهو مستغن عنها كلها . فكيف يعتبر مساوياً لها في « الجزئية » ؟ وما ذلك إلا على خلاف نص الشرع .

[مذهب الأشعري : الوجود عين الذات]

وأما كونه مردوداً عليه بطريق العقل فنقول : إن وجود الواجب الذي هو محكوم عليه ، عند المتكلمين ، بأنه «جزئي» من جزئيات الوجود الكلي العقلي ، مساوٍ لبقية الجزئيات الخارجية عندهم في كونه جزئياً فقط ، كما ذكرنا ، لا يخلو : إما أن يكون

ذلك الوجود عين الذات ، أو زائداً على الذات . فإن كان عين الذات ، وهو مذهب « الأشعري » ومن وافقه ، كما تقدم ، فيكون الواجب تعالى هو عين الوجود ، لا زائد عليه . وهو المطلوب . وإن كان غير الذات ، زائداً عليها ، كما هو مذهب المتكلمين ، وقد مرَّ ذكره ، فإما أن تكون تلك الزيادة حقيقية أو اعتبارية عقلية . فإن كانت اعتبارية عقلية ، فهي مجرد نظر عقلي ، ليس هو في الخارج كذلك . وإنما الاعتبار الشرعي في الإيمان بالخارج ، لا بالعقل . فيلزم منه أن يكون الوجود عين الذات : حقيقة خارجية . وهو المطلوب . وإن كانت الزيادة حقيقية يلزم تركيب الذات الإلهية حينئذ ، ويلزم افتقارها إلى الوجود ، (ق٥١ ب) ويلزم مشابهتها للحوادث . وذلك محال في حقه تعالى . فبطل كون الزيادة حقيقية أو اعتبارية . وتعين أن تكون ذات الواجب سبحانه حينئذ هي « الوجود المحض » ، لا زائد عليه ، عند الكل ، فيما ألزموا به ، على مذاهبهم .

[« الوجود المطلق الذي في الخارج هو الواجب تعالى »]

ثم نقول أيضاً : إن وجود الواجب الذي اعتبره المتكلمون جزئياً من جزئيات الوجود الكلي العقلي ، لا يخلو أيضاً : إما أن يكون مشابهاً لشيء من جميع ما عداه من وجودات الحوادث المستفادة منه ، فيكون حادثاً مثلها ، ويلزم الدور أو التسلسل ، وهما باطلان . وإما أن يكون غير مشابه لشيء من وجودات الحوادث المستفادة منه ، فهو الوجود المطلق حينئذ عن قيود المشابهة لوجود كل شيء . فثبت بالبرهان العقلي أن الواجب تعالى هو « الوجود المطلق الذي في الخارج » ، دون الوجود المطلق الكلي العقلي .

ثم ننظر أيضاً في وجودات الأشياء ، فنقول : إما أن تكون عين ذواتها ، أو زائدة على ذواتها . فإن كانت وجوداتها عين ذواتها كما هو مذهب « الأشعري » ، ومن تابعه ، فلا يخلو : إما أن تكون وجوداتها مستفادة من وجود الواجب ، أو من غيره ، أو من نفسها ؛ وهذان الوجهان الأخيران يقتضيان « الشريك » مع الواجب ، وهو ينافي التوحيد ، وذلك مستحيل . فتعين أن تكون وجوداتها

مستفادة من وجود الواجب تعالى . وإذا كانت وجوداتها مستفادة من وجود الواجب
(ق٢ ٥ آ) سبحانه ، فلا يخلو : إما أن تكون وجوداتها بعد كونها مستفادة من وجود الواجب على حال لم تكن عليه قبل كونها مستفادة منه ، أو ليست على حال زائد على ذلك قبل كونها مستفادة منه ، بأن تكون تلك الوجودات قبل الاستفادة وبعدها على حال واحد . فإن لم تكن بعد الاستفادة على حال زائد فلا وجودات حينئذ ، بل هي على ما هي عليه من عدمها الأصلي ، وهو باطل بالبديهة العقلية . فتعين أن تكون تلك الوجودات بعد كونها مستفادة من وجود الواجب على حال لم تكن عليه قبل ذلك ، وهو تجلي وجود الواجب بها عليها ، وظهوره بها لها ، وهو المطلوب .

وإن كانت وجودات الأشياء زائدة على ذواتها ، وهو مذهب المتكلمين ، فإما أن تكون تلك الوجودات مستفادة أيضاً من وجود الواجب تعالى ، أو غير مستفادة منه : بل من غيره ، أو من نفسها . لا جائز أن تكون مستفادة من غيره أو من نفسها للزوم الشريك المنافي للتوحيد ، كما تقدم . فتعين أن تكون وجودات الأشياء مستفادة من وجود الواجب سبحانه . وإذا كانت مستفادة من وجود الواجب سبحانه فلا يخلو : إما أن تكون مستفادة منه بإخراجه لها وجودات ، أيضاً مثلها ، من العدم ، فيلزم التسلسل ، وهو باطل . وإما أن تكون بطريق تجليه على الأشياء بالأشياء ، وإظهار وجوده المطلق لها بها ، وهو على إطلاقه لم يتغير ، ولم يتبدل ، كما سبق . وهو المطلوب .

(ق٢ ٥ ب) فثبت حينئذ ، بالبرهان / العقلي ، على لازم مذهب الكل : من الأشعري والمتكلمين والفلاسفة والصوفية ، أن الواجب سبحانه هو الوجود المطلق الذي في الخارج . وأن وجودات الأشياء كلها ، حتى وجود العقل والعاقل والمعقول ، حتى ذلك المفهوم الكلي العقلي المسمى بالوجود المطلق ، مستفادٌ كلُّ ذلك من تجلي الوجود المطلق الذي في الخارج ، المسمى بـ « واجب الوجود » في اصطلاح

العقلاء ، والمسمى بـ « الإله الحق » وببقية الأسماء في اصطلاح الشرع . وبظهوره وانكشافه لجميع الأشياء المحسوسة والمعقولة تكون جميع الأشياء موجودات بإضافاتها[1] إلى وجوده ، سبحانه ، الظاهر المنكشف لها بها .

وقد تطابق على ذلك برهان العقل والشرع ، وهو الحق الذي لا ارتياب فيه لأحد من الناس أصلاً . فظهر من هذا أن جميع وجودات الأشياء المقتضية لتحقق الأشياء في الأعيان من المحسوسات والمعقولات ، إنما هي تجليات وانكشافات الوجود الواحد ، الذي ثبت بالبرهان العقلي والشرعي أنه « الوجود المطلق الذي في الخارج » . وأن الأشياء كلها من حيث هي « ماهيات » : محسوسات ومعقولات ، لا وجود لها في نفس الأمر ، « ولا شمت رائحة الوجود » أصلاً ، غير مجلي وانكشاف ذلك الوجود المطلق الواحد الحق الخارجي بها لها . وإنما الإدراك العقلي حاكم عليها بالوجود بسبب ذلك التجلي المذكور . ولولا أن العقل يرى ذلك الوجود المطلق حيث تجلى له وانكشف / لما أمكنه أن يضيفه إلى نفسه ، (ق٥٣آ) وإلى غيره ، فيحكم بأن الأشياء موجودات به ، ولكنه لا يعلم بذلك الذي يراه . فإن الوجود المطلق الحق « يُرَى ولا يُعْلم » لإطلاقه وعدم حصره ، كما أخرج « الديلمي » في **مسند الفردوس** عن ابن عباس رضي الله عنهما قال : « قال رسول الله ﷺ : رأيت ربي ، عز وجل ، ليس كمثله شيء » . فقد رآه ﷺ من غير أن يكون مشابهاً لشيء من الأشياء . وإذا عُلم فإنما يُعلم من حيث « أسماؤه وصفاته » ، كما مر .

[ماهية الوجود هي نفس الوجود]

وقال « الأصفهاني » في **شرح طوالع القاضي البيضاوي** رحمهما الله تعالى : « واعتبار الماهية منفردة عن الوجود إنما هو في العقل ، لا بأن تكون الماهية منفكة

---

(١) س : بإضافتها .

عن الوجود في العقل ـ فإن كونها في العقل : وجودها العقلي ، كما أن الكون في العين : وجودها العيني ـ بل بأن العقل من شأنه أن يعتبر الماهية وحدها ، من غير ملاحظة وجود أو عدم . وعدم اعتبار الشيء ليس اعتباراً لعدمه . فإذن ، اتصاف الماهية بالوجود أمر عقلي . فالماهية إنما تكون قابلة للوجود في العقل ، فلا يمكن أن تكون فاعلة للوجود عند وجودها في العقل » . ـ انتهى . فالفاعل للماهية حينئذ هو الوجود المطلق الخارجي ، بطريق تجليه عليها بها ، كما قدمناه

وأقرب ما يكون هنا أن نقول : إن هذه الموجودات المحسوسةوالمعقولة ، إما أن يكون لها وجود هي قائمة به وسميت موجودات بإضافتها إليه ، أو لا يكون لها وجود كذلك . فإن لم يكن لها وجود فمن / المحال أن تسمى موجودات لنفسها ، (ق٥٣ ب) وقد كانت معدومات ،فصارت موجودات ، في الحس والعقل .وإن كان[1] لها وجود هي قائمة به ، فذلك الوجود لا يخلو : إما أن يكون مستغنياً عنها في كونه وجوداً ، وهي كلها مفتقرة إليه في كونها موجودات ، أو لا يكون كذلك . فإن لم يكن مستغنياً عنها ، ولا هي مفتقرة إليه ، فليس هو بوجود أصلاً ، لأنها ما سميت « موجودات » إلا لقيامها بالوجود ، وافتقارها إليه ، وهو مستغن عنها . وكونه ليس بوجود محال . فثبت أن الذي سميت الموجودات به موجودات وقامت به « وجود » ، وهو مستغن عنها في كونه وجوداً . وهي كلها مفتقرة إليه في كونها موجودات . وليس مَعَنَا مَنْ هذا وصفه إلا الله تعالى . فالله تعالى هو الوجود الصرف .

ولهذا قال « السنوسي » رحمه الله تعالى : « إن معنى الألوهية في الله تعالى : استغناء الإله عن كل ما سواه ، وافتقار كل ما عداه إليه » . فمعنى « لا إله إلا الله » : لا مستغني عن كل ما سواه ، ومفتقر إليه كل ما عداه ، إلا الله . واستغناء الوجود الصرف عن كل ما سواه ظاهر . إذ لا يحتاج في كونه وجوداً إلى ماهية أصلاً . أما ماهيات الممكنات فظاهر عدم احتياجه إليها . وأما ماهية له زائدة عليه

---

(١) ب : خط المؤلف ، إضافة « كان » على الهامش الأيسر .

فظاهر أيضاً عدم احتياجه إليها للزوم افتقاره حينئذ ، ولزوم تركيبه ، ولزوم مشابهته الحوادث ، وذلك محال . فماهية الوجود هي نفس الوجود ، لا زائد عليها أصلاً . وأما افتقار كل ما عدا الوجود إلى « الوجود » فهو ظاهر أيضاً ، لأن الموجودات لا تكون موجودات إلا بقيامها بالوجود ، كما ذكرنا . وهي المعية الإلهية (ق٥٤آ) التي قال تعالى : ﴿ وهو معكم أينما كنتم ﴾ أي : وجدتم ، لأنهم موجودون به ، فهو وجودهم ، لا عين ماهياتهم . وقال تعالى لموسى وهارون عليهما السلام : ﴿ إنني معكما أسمع وأرى ﴾ . وقال الله تعالى حكاية عن النبي ﷺ لما قال لصاحبه وهما في الغار : ﴿ لا تحزن إن الله معنا ﴾ .

[قياسان استثنائيان]

[١] وملخص ذلك أن نقول : لو لم يكن للموجودات « وجود » لما وجدت الموجودات أصلاً ، ولا شك أن الموجودات موجودات ، فللموجودات وجود .
[٢] و « وجود » الموجودات لو لم يكن مستغنياً عن جميع الموجودات في كونه وجوداً ـ وجميع الموجودات مفتقرة إليه في كونها موجودات ـ لما كان هو الله تعالى ، لكن «وجود» الموجودات مستغن عن جميع الموجودات في كونه وجوداً وجميع الموجودات مفتقرة إليه في كونها موجودات ، فـ « وجود »الموجودات هو الله تعالى .

وهذان قياسان « استثنائيان » عقليان ، مشتمل كل منهما على مقدمتين . وهي كلها « مسلّمات » . أما أولى القياس الأول ، فهي بديهية ، وكذلك ثانيته . وأما أولى القياس الثاني فهي مسلّمة أيضاً . لأن المستغني عن كل شيء ، الذي يفتقر إليه كل شيء ، إنما هو الله تعالى عند الكل . فإن هذا الوصف لا يكون إلا لله تعالى . وأما ثانيته فمسلّمة أيضاً . لأن « وجود » الموجودات أزلي ، فهو مستغن عن جميع ما عداه من الموجودات التي هي الحوادث . فإنه كان ولا موجودات . وليس من شرط الوجود في كونه وجوداً أن يوجد / له موجودات . (ق٥٤ ب) فإنه وجود لنفسه ، لا لكونه وجوداً للموجودات . ومعلوم أن جميع ما عدا الوجود مفتقر إلى الوجود . فإذا كان جميع ما عدا الوجود مفتقر إلى الوجود يلزم أن يكون

الوجود مستغنياً عن جميع ما عداه من الموجودات . إذ لو كان هو أيضاً مفتقراً إلى ما عداه من الموجودات للزم الدور ، وهو باطل .

[ملازمة قيومية الله للموجودات]

فصحت المقدمات الأربع وثبتت في بداهة العقل ، فلزمت النتيجتان في القياسين . النتيجة الأولى : للموجودات وجود . والنتيجة الثانية : وجود الموجودات هو الله تعالى . وهاتان النتيجتان هما المطلوب في تركيب هذين القياسين العقليين . وإذا كان « وجود » الموجودات هو الله ، فهو غير الموجودات بالبديهة ، أيضاً . فإن وجود الشيء غير الشيء . لأن الشيء لم يكن موجوداً ، فصار موجوداً . ولو كان وجود الشيء عين الشيء لكان موجوداً قبل أن يكون موجوداً . وهو جمع بين متناقضين . كما أن فاعل الشيء غير الشيء . إلا أن فاعل الشيء إذا كان حادثاً ينفك عن الشيء ولا يلازمه . وأما الفاعل القديم للشيء فإنه لا ينفك عن الشيء ويلازمه ، لأنه القيوم عليه ، كما ورد في الكتاب والسنة من أنه تعالى قيوم على كل شيء . وقال تعالى : ﴿ إن الله يمسك السموات والأرض أن تزولا ، ولئن زالتا إن أمسكهما من أحد من بعده ﴾ . وفي بعض الأخبار قال تعالى : « أنا بُدُّكَ اللازم الذي لا بد لك مني . إلى أين تزول عني ؟ » وذلك فإن جميع الموجودات لولا ملازمةُ فاعلية الله تعالى لذواتها وجميع صفاتها وأحوالها ، وملازمةُ قيوميته عليها ، لما كانت موجودات أصلاً . فحينئذ دوام تجليه عليها بالفاعلية (ق٥٥ آ) والقيومية هو الذي اقتضى ظهوره بها لها ، وهو الوجود الصرف ، كما قدَّمناهُ ، وهي العدم الصرف[1] . ولهذا السر كانت الموجودات موجودات عند العقل ، لا في التحقيق . والله الموفق .

---

(١) ب : خط المؤلف ، إضافة « الصرف » على الهامش الأيسر .

[الوجود والماهية ونقد المتكلمين بشخص التفتازاني]

وقال « سعد الدين التفتازاني » رحمه الله في **شرح المقاصد** ، في اعتراض القول بأن واجب الوجود هو الوجود المطلق : « وحين اعترض بأنه لم لا يجوز أن تكون تلك الحقيقة المخالفة لسائر الحقائق المتحققة بنفسها ، الغنية عما سواها ، أمراً غير الوجود ؟ أجابوا : بأن المتحقق بنفسه ، الغني عما سواه ، لا يجوز أن يكون غير الوجود . لأن احتياج غير الوجود في التحقق إلى الوجود ضروري » . ـ انتهى .
وهذا الجواب مستقيم بالبديهة . وأما قوله : « لم لا يجوز أن تكون تلك الحقيقة » فسماها « حقيقة » ، ووصفها بأنها « متحققة » . ولا يطلق لفظ « الحقيقة المتحققة » إلا على الأمر الموجود ، دون المعدوم . كما قال في **شرحه لعقائد النسفي** : « والثبوت والتحقق والكون والوجود ألفاظ مترادفة ، معناها بديهي التصور » . ـ انتهى .

فما سميت « حقيقة متحققة » إلا بعد كونها موجودة . فإن كان وجودها غيرها لم تكن حقيقة واحدة ، بل هي مركبة حينئذ ، ومفتقرة حتى تكون عين الوجود . فكيف يتصور هذا الاعتراض بأنها « حقيقة متحققة » وهي غير الوجود . وهذا لا يكون أصلاً ولا في الممكنات ، لأنه تناقض . وإن أراد أنها « حقيقة متحققة » غير موصوفة / بالوجود في نفسها ، ولا هي عين الوجود ، فهي معدومة حينئذ ، (ق٥٥ ب) وليست بـ « حقيقة متحققة » .

ويناقضه قوله قبل ذلك ، في بيان مذهب المتكلمين : « إن الواجب عند المتكلمين له حقيقة غير الوجود المعقول ، مقتضية بذاتها لوجودها الخاص ، المغاير لها بحسب المفهوم ، دون الهوية ، كما في الممكنات » . ـ انتهى . فإن قوله هذا يقتضي بأن لحقيقة الواجب وجوداً مغايراً له بحسب المفهوم فقط ، دون الهوية ، وفي نفس الأمر لا مغايرة بين حقيقة الواجب ووجودها . فحقيقة الواجب ، عند المتكلمين ، باعتبار نفس الأمر ، هي عين الوجود . وهو مذهب الفلاسفة ، كما ذكره بعد ذلك . فلا يكون رده لمذهب الفلاسفة واعتراضاته إلا بحسب المفهوم العقلي فقط . وهو موافق لهم بحسب نفس الأمر . فلا خلاف في وجود الواجب

حينئذ إلا بحسب المفهوم العقلي .

[عبارات الفلاسفة والصوفية واضحة]

وقد ذكرنا نحن في غير ما موضع من هذا الكتاب أن العقل يقتضي إضافة الوجود إلى الماهيات الممكنات ، وتلك الإضافة هي عين مغايرة وجود الواجب لحقيقته بحسب المفهوم . فإن من قال من الفلاسفة والصوفية بأن حقيقة الواجب هي الوجود ، يقول بإضافته إلى الممكنات عقلاً ، ضرورة كون الممكنات موجودات به . ومن قال من المتكلمين بأن حقيقة الواجب مغايرة لذاته قائل بأن مغايرتها بحسب المفهوم العقلي ، دون الهوية ، وقائل أيضاً بأن وصف الماهيات بالوجود أمر عقلي . / فلا خلاف حينئذ بين الكل . غير أن عبارات الفلاسفة (ق٥٦آ) والصوفية واضحة ، والاعتراضات عليها واهية جداً . وعبارات المتكلمين غير واضحة ، والاعتراضات عليها قوية . ومذهب الكل في وجود الواجب بالنظر إلى نفس الأمر واحد عند التحقيق .

فيلزم من هذا أن يكون وجود الواجب مكشوفاً لعقول المتكلمين ضرورة اعتبارهم له « زائداً على ماهية الواجب » ، بحسب المفهوم العقلي . إذ غير المكشوف لا يمكن اعتبار أنه عين الأمر المغيب أو غيره . وهم حاكمون على ذلك « الوجود المكشوف » لهم بأنه « عين ماهية الواجب في نفس الأمر » . فلا ماهية للواجب عندهم في نفس الأمر غير ما هو مكشوف لهم . فهم يجحدون الواجب في عين كونه مكشوفاً لهم ، ويعبدون ماهم معترفون أنه أمر وهمي عندهم بعقولهم ؛ من ماهية الواجب المغيبة عنهم ، حيث اعتبروها مغايرة بحسب العقل فقط للوجود المكشوف لهم . وهم قائلون بعدم المغايرة في نفس الأمر ، وهذا هو الضلال البعيد .

وقولهم عن حقيقة الواجب أنها غير الوجود المعقول ، كما سبق في عبارة « السعد » ، لا يفيد شيئاً . فإنهم ما حكموا على وجود الواجب بأنه مغاير لذاته إلا بعد أن كان وجوده مكشوفاً لهم . إذ الحقائق الغيبية لا اطلاع للعقول عليها أصلاً ، إلا بعد تجليها وانكشافها . فكيف يمكن أن يحكم العقل بكون وجود تلك

الحقيقة مغايراً لها وهي ووجودها مغيبان عنه ؟!

[نقد النابلسي للتفتازاني حول لواحق الوجود]

وقال « السعد » في كتابه المذكور أيضاً : « اختلف العقلاء في الوجود أنه جزئي أو كلي ؟ فقيل : جزئي حقيقي لا تعدد فيه أصلاً ، وإنما التعدد / في الموجودات (ق٥٦ ب) بواسطة الإضافات . حتى إن قولنا : وجود زيد ، ووجود عمرو بمنزلة قولنا : إله زيد ، وإله عمرو . والحق أنه كلي ، والوجودات أفراده » . ـ انتهى . ويا ليت شعري من أين له أن الحق« أنه[1] كلي »، من دليل شرعي أو دليل عقلي ؟ فإن كان من دليل شرعي كان عليه أن يورد الدليل ، مع أن أدلة الكتاب والسنة قاضية بأنه جزئي . وإنما ذلك تحكم عقلي لا دليل عليه ، ومقتضاه أن الوجود أمر اعتباري عقلي يعتبره العقل في كل ما ينسب إليه الوجود ، من قديم وحادث . أما في الحادث فمسلّم ، إذ لا محذور في ذلك . وأما في القديم فيلزم عليه أن يكون الواجب الحق القديم ، على قوله ، أمراً اعتبارياً عقلياً ، حيث أنه موصوف بالوجود . والوجود مفهوم عقلي كلي . وحقيقة القديم عنده مسماة بـ « حقيقة محققة » بلا وجود حقيقي ! وإنما وجودها المضاف إليها بالعقل أمر اعتباري عقلي وهو متناقض كما قدمناه ، ومحال أيضاً .

ومثل ذلك قوله في كتابه المذكور : « واختلفوا في أن الوجود واجب أو ممكن ؟ فقد ذهب جمع كثير من المتأخرين إلى أنه واجب ، على ما ذكرنا ، وذلك هو الضلال البعيد » . ـ انتهى . وقوله هذا راجع إليه . فإن الوجود إذا لم يكن واجباً كان ممكناً . وواجب الوجود عنده موصوف بالوجود ، فيلزم أن يكون وجود الواجب عنده ممكناً أيضاً ، وهو عين الضلال البعيد الذي قاله .

وقال بعد ذلك في كتابه المذكور : « اختلفوا في الوجود أنه عرض ؟ أو ليس بعرض ولا جوهر لكونهما من أقسام الموجود ، وهذا هو الحق » . ـ انتهى . يعني أن الحق عنده : كون الوجود ليس بعرض ولا/ جوهرً . (ق٥٧آ)

---

(١) ب : حط المؤلف ، إضافة « أنه » على الهامش الأيسر .

وقوله في الأول : « إنه كلي » يقتضي أنه عرض قائم بالعقل . فقد تناقض قوله. على أن قوله بأن الوجود: « ليس بعرض ولا جوهر » صحيح عندنا. فإن « الوجود الحق » سبحانه ليس بعرض ولا جوهر .

وقال أيضاً في كتابه المذكور : « إنهم اختلفوا في الوجود ، هل هو موجود أو لا ؟ فقيل : موجود بوجود هو نفسه ، فلا يتسلسل . وقيل : بل الوجود اعتباري محض لا تحقق له في الأعيان . إذ لو وجد ، فإما بوجود زائد فيتسلسل ، أو بوجود هو نفسه فلا يكون إطلاق الموجود على الوجود وعلى سائر الأشياء بمعنى واحد . لأن معناه في الوجود أنه « الوجود » ، وفي غيره أنه « ذو الوجود » . ولأنه إما أن يكون جوهراً فلا يقع صفة للأشياء ، أو عرضاً فيتقوم المحل دونه . والتقوم بدون الوجود محال . ولأن ما ذكر في « زيادة الوجود على الماهية » من أنا نعقل الماهية ونشك في وجودها جار بعينه في وجود « الوجود » . فإنا نعقل الوجود ونشك في وجوده . فلو وجد لكان وجوده[1] زائداً ،وتسلسل . وبهذا يتبين بطلان ما ذهب إليه الفلاسفة من أن ماهية الواجب نفس الوجود المجرد . وذلك لأنا بعدما نتصور الوجود المجرد نطلب بالبرهان وجوده في العيان . فيكون وجوده زائداً ، ويتسلسل . ولا محيص إلا بأن الوجود المقول على الموجودات اعتبار عقلي ، كما سبق » . ـ انتهى .

وهذا الأخير هو مراده الذي عليه محط كلامه . وقد ذكر قبل هذا في كتابه المذكور قال : « قيام الوجود بالماهية أمر عقلي » . وحيث كان عنده قيام الوجود بالماهية / أمراً عقلياً ، والوجود مقول على الموجودات بالاعتبار العقلي فقط ، فهو (ق٥٧ ب) ترجيح منه لكون الوجود أمراً اعتبارياً ، لا تحقق له في الأعيان . فيدخل في ذلك وجود الواجب ، ويكون وجود الواجب أيضاً ، عنده ، أمراً اعتبارياً ، لا تحقق له في ذاته . لأن كلامه هنا عن مطلق الوجود ، الشامل لوجود الواجب ووجود الممكن . وهذا ﴿ هو الضلال البعيد ﴾ ، عند ﴿ من كان له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد ﴾ .

على أنه أجاب في كتابه المذكور عن قوله هنا : « لأنا بعد ما نتصور الوجود

---

(١) ب : خط المؤلف ، إضافة « وجوده » على الهامش الأيسر .

المجرد نطلب بالبرهان وجوده في الأعيان ، فيكون وجوده زائداً ، ويتسلسل . . . » ، حيث أورد نظير ذلك ، ثم قال : « والذي علم بالضرورة استحالة حصوله في العقل والخيال هو هويات السموات ، لا صورها الكلية والجزئية . فإن وجودها المعدوم في الذهن ، الموجود في الخارج ، إنما هو صورة ذلك . وبالجملة : ماهية الشيء ، أعني : صورته العقلية ، مخالفة لهويته العينية في كثير من اللوازم » . - انتهى ملخصاً .

فتصور الوجود المجرد ، ليس هو نفس الوجود المجرد ، بل هو صورته في الذهن. فإذا طلبنا بالبرهان وجوده في الأعيان لا يكون وجوداً زائداً، على ما لا يخفى . والحق الذي لا محيص عنه هو ماذهبنا إليه في هذا الكتاب ، وقررناه لأفهام ذوي الألباب ، وهو الحق المبين ، من غير شك ولا ارتياب .

[الفلاسفة والصوفية]

وكون مذهب الفلاسفة الذين لا دين لهم بأن الواجب هو الوجود المطلق المجرد الموجود في الخارج ، وجميع الموجودات إنما هي موجودات بإضافتها إليه ، لا يضرنا موافقتهم في ذلك ، لا بل موافقتهم لنا في ذلك . فإن / الشرائع والأديان التي (ق٥٨آ) جاءت بها الأنبياء والمرسلون عليهم الصلاة والسلام هي الأصل . وإنما غير أهلها يوافقون أهلها . لا أن أهلها يوافقون غيرهم فيها . وهي كلها مبنية على أن الوجود الحق المطلق الواحد الموجود في الخارج هو الله تعالى ، لا غيره ، حيث قامت به السموات والأرض ، وتحققت به كل حقيقة في المحسوسات والمعقولات ، في الدنيا والآخرة .

وكم من موافقة بين أهل الإسلام وأهل الكفر في مسائل كثيرة ، لا تقتضي الكفر من المسلمين ، ولا الإسلام من الكافرين . كالموافقة في الإيمان بنبوة موسى وهارون وغيرهما من الأنبياء عليهم الصلاة والسلام ، والإيمان بالتوراة والإنجيل ، ونحو ذلك . . .

قال « الشيخ الأكبر » رضي الله عنه في **الفتوحات المكية** في أوائل مقدمة الكتاب : « ولا يحجبنك أيها الناظر في هذا الصنف من العلوم ، الذي هو العلم

النبوي الموروث منهم صلوات الله عليهم ، إذا وقفت على مسألة من مسائلهم ، قد ذكرها فيلسوف أو صاحب نظر ، في أي علم كان ، فتقول في هذا القائل الذي هو الصوفي المحقق : إنه فيلسوف ، لكون الفيلسوف ذكر تلك المسألة ، وقال بها واعتقدها ، أو أنه نقلها منهم ، أو أنه لا دين له . فإن الفيلسوف قد قال بها ولا دين له . فلا تفعل يا أخي ! فهذا القول قول من لا تحصيل له . إذ الفيلسوف ليس كل علمه باطلاً . فعسى تكون تلك المسألة فيما عنده من الحق ، ولا سيما إن (ق٥٨ ب)وجدنا الرسول ﷺ قد قال بها . ولا سيما فيما / وضعوه من الحِكَم ، والتبرؤ من الشهوات ومكائد النفوس ، وما تنطوي عليه من سوء الضمائر . فإن كنا لا نعرف الحقائق ، ينبغي لنا أن نثبت قول الفيلسوف في هذه المسألة ، فإنها حق ، فإن الرسول ﷺ قد قالها أو الصاحب أو مالك أو الشافعي أو سفيان الثوري . وأما قولك إن قلتَ : سمعها من فيلسوف ، أو طالعها في كتبهم ، فإنك ربما تقع في الكذب والجهل . أما الكذب فقولك : سمعها ، أو طالعها ، وأنت لم تشاهد ذلك منه . وأما الجهل فكونك لا تفرق ، بين الحق ، في تلك المسألة ، والباطل . وأما قولك : « إن الفيلسوف لا دين له » ، فلا يدل كونه لا دين له على أن كل ما عنده باطل . وهذا مدرك بأول العقل ، عند كل عاقل . فقد خرجتَ باعتراضك على الصوفي ، في مثل هذه المسألة ، عن العلم والصدق والدين ، وانخرطت في سلك أهل الجهل والكذب والبهتان ونقص العقل والدين ، وفساد النظر والانحراف . أرأيتك لو أتاك بها رؤيا رآها هل كنت إلا عابرها ؟ وتطلب على معانيها ؟ وكذلك خذ ما أتاك به هذا الصوفي ، واهتدِ على نفسك قليلاً . وفرّغ لما أتاك به محلك حتى يبرز لك معناها ، أحسن من أن تقول يوم القيامة : قد ﴿ كنا عن هذا غافلين ﴾ » .ـ انتهى .

[الوجود ومقام العبودية لدى ابن عربي]

وقال « الشيخ الأكبر محيي الدين ابن العربي » قدس الله سرّه أيضاً في الفتوحات المكية في « الباب الحادي والثلاثين ومائة » : « العدد حاكم لذاته في

المعدودات ، ولا وجود له . والمظاهر حاكمة في صور الظاهر وكثرتها في عين الواحد ، ولا وجود لها . وليس عندنا في العلم الإلهي مسألة أغمض من / هذه (ق٥٩آ) المسألة . فإن الممكنات ، على مذهب الجماعة (يعني المحققين من أهل الله تعالى) ، ما استفادت من الحق إلا الوجود . ولا يدري أحد ما معنى قولهم : « ما استفادت إلا الوجود » إلا من كشف الله عن بصيرته . وأصحاب هذا الإطلاق لا يعرفون معناه ، على ما هو الأمر عليه في نفسه . فإنه ما ثم موجود إلا الله ، والممكنات في حال العدم . فهذا الوجود المستفاد إما أن يكون موجوداً ، وما هو الله ، ولا أعيان الممكنات ، وإما أن يكون عبارة عن وجود الحق . فإن كان أمراً زائداً ، ما هو الحق ، ولا عين الممكنات ، فلا يخلو : إما أن يكون هذا الوجود موجوداً فيكون موصوفاً بنفسه ، وذلك هو الحق ـ لأنه قد قام الدليل على أنه ما ثم أزلاً إلا وجود الحق ـ فهو واجب الوجود لنفسه . فثبت أنه ما ثم موجود لنفسه غير الله . فقبلت أعيان الممكنات بحقائقها وجود الحق ، فإنه ما ثم وجود إلا هو . وهو قوله تعالى : ﴿ وما خلقنا السموات والأرض وما بينهما إلا بالحق ﴾ ، وهو الوجود الصرف . فانطلق عليه ما تعطيه حقائق الأعيان . فحدّت الحدود وَظهرت المقادير ، ونفد[1] الحكم والقضا ، وظهر العلو والسفل والوسط ، والمختلفات والمتقابلات ، وأصناف الموجودات وأجناسها وأنواعها ، وأشخاصها وأحوالها وأحكامها في عين واحدة . فتميزت الأشكال فيها ، وظهرت أسماء الحق ، وكان لها الآثار فيما ظهر في الوجود غيرة أن تنسب الآثار لأعيان الممكنات في الظاهر فيها . وإذا كانت الآثار للأسماء الإلهية ، والأسماء هي المسمى ، فما في الوجود إلا الله ، فهو الحاكم ، وهو / القابل ، كما قال : ﴿ وقابل التوب ﴾ ، (ق٥٩ ب) فوصف نفسه بـ « القبول » .

---

(١) ط : نفذ ، كذلك النسخة المطبوعة بأمر الأمير عبد القادر الجزائري ، وقد كلف الأمير ناسخ (ط) التي اعتمدناها هنا ، وهو محمد الطندتائي الإشراف على الطباعة . ر . في طبعة دار الكتب العربية الكبرى (المطبعة الميمنية بمصر) ١٣٢٩ هـ ، جـ ٢ ، ص ٢١٦ . (من كتاب **الفتوحات المكية** لابن عربي) .

« ومع هذا فتحرير هذه المسألة عسير جداً . فإن اللفظ يقصر عنها ، والتصور لا يضبطها لسرعة تَفَلُّتِها ، وتناقض أحكامها ! فإنها مثل قوله تعالى : ﴿ وما رميت ﴾ فنفى ، ﴿ إذ رميت ﴾ فأثبت ، ﴿ ولكن الله رمى ﴾ فنفى كون محمد ﷺ ، وأثبت نَفْسَهُ عينَ محمد ﷺ ، وجعل له اسم الله . فهذا حكم هذه المسألة ، بل هو عينها لمن تحقق ، والله الموفق » . ـ انتهى .

ويضارع هذا قوله رضي الله عنه في **المعشرات** من أبيات له : [من البسيط]

«أقول بالـ «لام» لا بالـ «باء» إن لنا   شخصاً ينازعني في القول بالباء »

ومعناه : أنَّ القول بـ « الباء » هو مقام العبودية ، المقتضي للغيرية ، وهو النظر العقلي المقتضي لتكليف المكلفين في إضافة الوجود إلى أعيان الممكنات ، وقيام أعيان الممكنات بالوجود . وهو مرتبة الشرائع ، ومرتبة العمل الصالح . وأما القول بـ « اللام » فهو مقام المعرفة الإلهية ، والإيمان القلبي . وليس فيه إضافة الوجود إلى شيء من الممكنات أصلاً . وإنما فيه إضافة الممكنات إلى الوجود وظهوره بها . وهو الذي نتكلم عليه في كتابنا هذا ، ويتميز به العارفون من غيرهم ، لأنه نفس الأمر . كما قال تعالى : ﴿ لله ما في السموات وما في الأرض ﴾ ، فأتى باللام المفيدة لما ذكرنا . وإن كان مقام العبودية مطلوباً أيضاً في الكتاب والسنة ، ولكنه مشروط بنظر العقل . لأن العقل شرط التكليف بالشرائع . والمعرفة الإلهية فوق النظر العقلي . وكلاهما شرط الكمال الإنساني في (ق٦٠آ) أهل الكمال . فمقتضى « الباء » « الفرق » . ولهذا قال : « إن لنا شخصاً ينازعني في القول بالباء » . ومقتضى « اللام » « الجمع » . ولا منازع فيه .

[الوجود في رأيي الجامي والقونوي]

وذكر الشيخ العارف بالله « عبد الرحمن الجامي » رحمه الله تعالى في رسالته **الدرة الفاخرة** ، حيث قال في تحقيق إثبات الوجود المطلق الخارجي ، وصدور الأشياء عنه : « لا شك أن مبدأ الموجودات موجود ، فلا يخلو : إما أن يكون حقيقة الوجود أو غيره . لا جائز أن يكون غيره ضرورة احتياج غير الموجود في وجوده إلى

غيرِ هو الوجود ، والاحتياج ينافي الوجوب ، فتعين أن يكون حقيقة الوجود . فإن كان مطلقاً ثبت المطلوب ، وإن كان متعيناً يمتنع أن يكون التعين داخلاً فيه ، وإلا تركب الواجب ، فتعين أن يكون خارجاً . فالواجب محض ما هو الوجود ، والتعين صفة عارضة له . فإن قلتَ : لم لا يجوز أن يكون التعين عينه ؟ قلتُ : إن كان التعيّن بمعنى ما به التعين ، يجوز أن يكون عينه ، لا يضرنا . فإن مابه تعينه إذا كان ذاته ينبغي أن يكون هو في نفسه غير متعين ، وإلا تسلسل . وإن كان بمعنى التشخص لا يجوز أن يكون عينه ، لأنه من « المعقولات الثانية » التي لا يحاذى بها أمر في الخارج » . - انتهى .

وذكر العارف بالله تعالى الشيخ « صدر الدين القونوي » قدس الله سرّه في كتابه مفتاح الغيب ، قال : « اعلم أن الحق هو «الوجود المحض » الذي / لا اختلاف (ق٦٠ ب) فيه وأنه واحد وحدة حقيقية لا تعقل في مقابلة كثرة . ولا يتوقف تحققها في نفسها ، ولا تصورها في العلم الصحيح المحقق على تصور ضد لها . بل هي لنفسها ثابتة مثْبِتة ، لا مثْبَتة . وقولنا : « وحدة » للتنزيل[1] والتفهيم ، لا للدلالة على مفهوم الوحدة ، على نحو ما هو متصور في الأذهان المحجوبة .

« وإذا عرفت هذا فنقول : إنه سبحانه من حيث اعتبار وحدته المنبَّه[2] عليها ، وتجرده عن المظاهر ، وعن الأوصاف المنضافة إليه من حيث المظاهر ، وظهوره فيها ؛ لا يدرك ، ولا يحاط به ، ولا يعرف ، ولا ينعت ، ولا يوصف . وكل ما يدرك في الأعيان ، ويشهد من الأكوان ، بأي وجه أدركه الإنسان (. . .) فإنما ذلك المدرَك : ألوان ، وأضواء ، وسطوح مختلفة الكيفية متفاوتة الكمية ، أو أمثلتها تظهر في « عالم المثال » المتصل بنشأة الإنسان ، أو المنفصل عنه ، من وجه ، على نحو ما في الخارج . وكثرة الجميع محسوسة . والأحدية فيها معقولة ، أو محدوسة .

---

(١) تحقيق Ruspoli : للتنزيه .

(٢) تحقيق Ruspoli : الحقيقية .

« وكل ذلك أحكام الوجود ، أو قل : صُوَرُ نِسَبِ علمه ، أو صفاتٌ لازمه له من حيث اقترانه بكل عين ، لوجود سر[١] ظهوره فيها ، وبها ، ولها ، وبحسبها ، كيف شئت وأطلقت، ليس هو الوجود. فإن الوجود واحد ولايدرك بسواه، من حيث ما يغايره . لأن الواحد من كونه واحداً لا يدرك بالكثير ، من حيث هو كثير . وبالعكس .

« ولم يصح الإدراك للإنسان من كونه واحداً وحدة حقيقية كـ « وحدة الوجود » ، بل إنما صح له ذلك من كونه / حقيقة متصفة بالوجود ، والحياة ، وقيامِ العلم به ، والإرادة ، وثبوت المناسبة بينه وبين ما يروم إدراكه ، وارتفاع الموانع العائقة عن الإدراك . فما أدرك ما أدرك إلا من حيث كثرته ، لا من حيث أحديته . فتعذرَ إدراكُه ، من حيث هو ، ما لا كثرةَ فيه أصلاً . . . » . (ق٦١آ)

إلى أن قال :

« الوجود ، في حق الحق ، عين ذاته ، وفي من عداه أمر زائد على حقيقته . وحقيقة كل موجود عبارة عن نسبة تعينه في علم ربه أزلاً . ويسمى في اصطلاح المحققين من أهل الله « عيناً ثابتة » ، وفي اصطلاح غيرهم « ماهية » و « المعلومَ المعدومَ » و « الشيء الثابت » ، ونحو ذلك . . . » .

« والحق سبحانه ، من حيث « وحدة وجوده » ، لا يصدر عنه إلا واحد ، لاستحالة إظهار الواحد ـ وإيجاده من حيث كونه واحداً ـ ما هو أكثر من واحد . لكن ذلك الواحد ، عندنا ، هو « الوجود العام »المفاض على أعيان المكوَّنات ، ما وجد منها وما لم يوجد ، مما سبق العلم بوجوده »

« وهذا الوجود مشترك بين « القلم الأعلى » الذي هو أول موجود ، المسمى أيضاً بـ « العقل الأول » ، وبين سائر الموجودات ؛ ليس كما يذكره أهل النظر من الفلاسفة . فإنه ما ثم، عند «المحققين» إلا الحقّ، والعالم . والعالم[٢] ليس بشيء

(١) تحقيق Ruspoli : « موجودة بسر » .

(٢) ـ ط .

زائد على حقائقَ معلومةٍ لله أولاً ، متصفةٍ بالوجود ثانياً .

« والحقائق من حيث معلوميتها ، وتعين صورها في علم الحق الذاتي الأزلي ، يستحيل أن تكون مجعولة ، لاستحالة قيام الحوادث بذات الحق ، ولاستحالة أن يكون الحق ظرفاً لما سواه ، أو مظروفاً ، ولمفاسد أخر لا تخفى على المستبصر . فلهذا لا توصف بـ « الجعل » عند « المحققين » من / أهل الكشف والنظر أيضاً . (ق٦١ ب) إذ المجعول هو الموجود . فما لا وجود له لا يكون مجعولاً . . . » .

ثم قال :

« وليس ثمَّ وجودان ، بل الوجود واحد . وأنه مشترك بين سائرها (أي سائر أعيان المكوَّنات) ، مستفاد من الحق سبحانه . ثم إن هذا الوجود الواحد ، العارض للمكنات المخلوقة ، ليس بمغاير في الحقيقة لـ « الوجود الحق » ، الباطن ، المجرد عن الأعيان والمظاهر ، إلا بِنِسَبٍ واعتبارات : كالظهور ، والتعين ، والتعدد الحاصل بالاقتران ، وقبول حكم الاشتراك ، ونحو ذلك من النعوت التي تلحقه بواسطة التعلق بالمظاهر . . . » .

ثم قال :

« فللوجود اعتباران :

[١] « أحدهما من كونه وجوداً فحسب . وهو الحق سبحانه . وأنه من هذا الوجه لا كثرة فيه ، ولا تركيب ، ولا صفة له ، ولا نعت ، ولا اسم ، ولا رسم ، ولا نسبة ، ولا حكم ، بل وجود بحت . وقولنا : « وجود » ، أيضاً ، هو للتفهيم ، لا أن ذلك اسم له حقيقي ، بل اسمه عين صفته ، وصفته عين ذاته ، وكماله نفس وجوده الذاتي الثابت له من نفسه ، لا من سواه . وحياته وقدرته عين علمه ، وعلمه بالأشياء أزلاً عين علمه بنفسه ، بمعنى أنه علم نفسه بنفسه . وعَلِمَ كل شيء بنفس علمه بنفسه . تتحد فيه المختلفات ، وتنبعث منه المتكثرات ، دون أن تحويه أو يحويها ، أو تبديه عن بطون متقدم ، أو ـ هو من نفسه ـ يفرزها فيبديها » .

« له وحدة هي نفس كل كثرة. وبساطة هي عين كل تركيب، آخراً، وأول مرة . كل ما يتناقض في حق غيره فهو له على أكمل الوجوه ثابت . وكل من نطق عنه ، لا به ، ونفى عنه كل أمر مشتبه ، وحصره في مدركه / ومشربه ، فهو أبكم ساكت ، وجاهل مُبَاهت ، حتى يرى به كل ضد نفس ضده ، بل عينه ، مع تمييزه بين حقيقته وبينه (. . .) » . (ق٦٢ آ)

« ظهوره نفس بطونه ، وآخريته عين أوليته . لا ينحصر في المفهوم من « الوحدة » أو « الوجود » ، ولا ينضبط لشاهد ولا في مشهود . له أن يكون كما قال ويظهر كما يريد ، دون الحصر في الإطلاق والتقييد (. . .) لا تحقق لشيء ، بنفسه ولا بشيء ، إلا به ، فانتبه ! » .

« لا تدركه سبحانه من هذه الحيثية العقول والأفكار ، ولا تحويه الجهات والأقطار ، ولا تحيط بمشاهدته ومعرفته البصائر والأبصار . منزه عن القيود الصورية والمعنوية ، مقدس عن قبول كل تقدير متعلق بكمية أو كيفية . متعالٍ عن الإحاطات الفهمية، والحدسية، والظنية، والعلمية. محتجب بكمال عزته عن جميع بريته : الكامل منهم والناقص ، والمقبل ، في زعمه ، والناكص . جميع تنزيهات العقول من حيث أفكارها ومن حيث بصائرها نسب سلبية ، لا تفيد معرفة حقيقية . وهي دون ما يقتضيه جلاله ، ويستحقه قدسه وكماله (. . .) » .

« لا يتجدد له علم ، ولا يتعين في حقه أمر ينحصر فيه ولا حكم . كماله بنفسه ، ووجوده بالفعل ، لا بالقوة . وبالوجوب ، لا بالإمكان . منزه عن التغير والحدثان . لا تحويه المحدثات لتبديه أو تصونه ، ولا يكونها لحاجة إلى سواه ولا تكونه » .

« ترتبط الأشياء به من حيث ما تعين منه ، ولا يرتبط بها من حيث امتيازها بتعددها عنه . فيتوقف وجودُها لها عليه ، ولا يتوقف عليها . مستغن بحقيقته عن كل شيء . مفتقر إليه ، في وجوده ، كل شيء . « ليس بينه وبين الأشياء نَسَبٌ (ق٦٢ ب)

إلا العناية » ، كما قيل . ولا حجاب إلا الجهل والتلبيس والتخييل . لغاية قربه ودنوه ، وفرط عزته وعلوه . وعنايته في الحقيقة : إفاضة نوره الوجودي على من انطبع في مرآة عينه ، التي هي نسبة معلوميته ، واستعد لقبول حكمة إيجاده ومظهريته » .

[٢] ثم أشار إلى الاعتبار الثاني الذي للوجود بقوله : « ومتى أُدرك أو شوهد ، أو خاطب أو خوطب ، فمِنْ وراء حجاب عزته ، في مرتبة نفسه ، بنسبة ظاهريته ، وحكم تجليه ، في منزل تدليه ، من حيث اقتران « وجوده العام » بالممكنات ، وشروق نوره على أعيان الموجودات ، ليس غير ذلك » .

« وهو سبحانه وتعالى من هذا الوجه ، وبهذه الحيثية ، إذا اعتبر تعين وجوده مقيداً بالصفات اللازمة لكل متعين من الأعيان الممكنة التي في الحقيقة هي نِسَبُ علمه جمعاً وفرادى ، وما يتبع تلك الصفات من الأمور المسماة : « شؤوناً » و « خواص » و « عوارض » ، والآثار التابعة لأحكام الاسم « الدهر » المسماة أوقاتاً ، والمراتب أيضاً والمواطن ؛ فإن ذلك التعين والتشخص يسمى « خلقاً » و « سوى » . وينضاف إليه إذ ذاك كل وصف ، ويسمى بكل اسم ، ويظهر بكل وسم ، ويقبل كل حكم ، ويتقيد في كل مقام بكل رسم . ويدرك بكل مشعر ، من سمع وبصر ، وعقل وفهم . وغير ذلك من القوى والمدارك ، فادّكر[١] واعلم ! وذلك لسريانه في كل شيء بنوره الذاتي المقدس عن التجزؤ والانقسام ، والحلول في الأرواح والأجسام ، فافهم ! » .

« ولكن كل ذلك متى أحب ، وكيف / شاء . وهو في كل وقت وحال القابل (ق٦٣آ) لهذين الحكمين الكليين المذكورين ، المتضادين بذاته ، لا بأمر زائد ، والجامع بين كل أمرين مختلفين : من غائب وحاضر ، وصادر ووارد ، إذا شاء ظهر في كل صورة ، وإن لم يشأ لا تنضاف إليه صورة . لا يقدح تعينه وتشخصه بالصور ،

---

(١) ط : فاذكر ، كذلك في تحقيق Ruspoli .

واتصافه بصفاتها ، في كمال وجوده ، وعزته وقدسه . ولا ينافي ظهوره في الأشياء ، وإظهار تقيده بها وبأحكامها من حيث هو ، علوَّهُ وإطلاقَهُ عن كل القيود ، وغناءه بذاته عن جميع ما اتصف بالوجود . . . » .

ثم قال بعد ذلك :

« ولما كان الحق سبحانه من حيث حقيقته في حجاب عزه ، لا نسبة بينه وبين ما سواه ، كان الخوض فيه ، من هذا الوجه ، والتشوف إلى طلبه ، تضييعاً للوقت ، وطلباً لما لا يمكن تحصيله ولا الظفر به إلا بوجه جملي[1] . وهو أن وراء ماتعين أمر ظهر به كل متعين . فلذلك قال سبحانه ، بلسان الرحمة والتنبيه والإرشاد ، في كتابه العزيز : ﴿ ويحذركم الله نفسه ، والله رؤوف بالعباد ﴾ . . . » .

« لكن لهذا الوجه[2] الحق من حيث مرتبته ، عروض وظهور في نِسَبِ علمه التي هي الممكنات . وتتبع ذلك « العروض » و « الظهور » أحكام وتفاصيل وآثار ، بها تتعلق المعرفة التفصيلية ، وفيها ومنها يقع الكلام . وأما ما وراء ذلك ، فلا لسان له ولا خطاب يفصّله ، بل الإعراب عنه يزيده إعجاماً ، والإفصاح إبهاماً » . ـ انتهى كلام العارف بالله تعالى « صدر الدين القونوي » رحمه الله تعالى .

(ق٦٣ ب) وما أحسن قول تلميذه ، العارف بالله / تعالى ، « عفيف الدين التلمساني » من قصيدة له : [من الكامل]

« ووراء ذاك ولا أشير لأنه سرٌ ، لسانُ النطق عنه أخرس
أمر له وبه ومنه تعيَّنت أعياننا ، ووجوده المُتَلَبِّس »

ولنا في هذا المعنى قولنا ، إشارة إلى ما ذكرنا : [من الكامل]

---

(١) ط : جلي .

(٢) تحقيق Ruspoli : الوجود .

إن الوجود حقيقة لا تدرك ... وقف الموحد عندها والمشرك
والناس فيها فرقتان ، فعارف ... حاز الكمال ، وجاهل يستدرك
والعين واحدة ، ولكن حكمها ... يقق البياض وأسود محلولك
فاطرح قيود الكائنات جميعها ... واطلق عنانك في السري يا ممسك
وافتح عيونك في حقيقة ما ترى ... لا يحجبنك عِثْيَرٌ أو دَرْمَك
كدر الزخارف حل ماءك ، فاختفى ... عنك الذي هو عنه عينك تهتك
لكن وجودك قابل ، وكذا الورى ، ... للصفو ، فاسلك ، يا هَنَا من يسلك

وأين كلام علماء الكلام، من هذا التحقيق الوارد عن أئمتنا هؤلاء السادة العظام ؟ أهل المعرفة الإلهية ، والحظوة الربانية . ولنا في هذا المقام ، أبيات من النظام ، وهي قولنا : [من البسيط]

من أين لـ « السعد » ما ندري وللرازي ... فيما نحاول من كشف وإبراز ؟
هما يقولان من إدراك عقلهما ... في الله ، تقييس بنيان بهنداز
من عصبة واجهوا بحر الشريعة مع ... دعوى النفوس ، فنالوا ملء أكواز
وينقل البعض عن بعض ، ويكنز ما ... يرى ، فهم بين نقال وكناز
حتى إذا فهموا أقوال من سبقوا ... وحرروها بتطويل وإيجاز
قالوا : « الجهابذة النقاد نحن ، فمن ... لنا يساوي ؟ » وأين البوم والبازي !
كبائع الخبز ، لا يدري العجين ، ولا ... طحن الدقيق ، ولا نيران خباز
سوى التناول مع تصنيف أرغفة ... والبيع للغير في شام وأهواز (ق٦٤ آ)
وفاض ، نحن ، علينا البحر فامتلأت ... به بواطننا من غير إعواز
والحق واجهنا في كل ما علمت ... حواسنا ، ثم لم نحتج لإجهاز[1]
وزال لبس العمى عنا بطلعته ... بنا ، وهُم أسر إلبَاس وإلغَاز
ونحن قلنا عن « الفتح المبين » وعن ... نطق الوجود مقالاً ليس بالخازي

---

(١) حاشية في نسخة الأصل (ب) : « الإجهاز : الإسراع في طلب الأمر » ؛ نفس الحاشية منقولة في س .

لنا الحقيقة . سر الغيب نكشفه ... عن المعاني التي في طي إعجاز
بالفقر قمنا على أبواب عِزَّةِ من ... عنه صدرنا بتقدير وإفراز
كالبرق نلمع عن توجيه قدرته ... مصورين به فيه بإحْراز
و « السعد » يدرك و « الرازي » ونحوهما ... جود ما هم به كالهازل الهازي
والحق حاجبهم عنه بأنفسهم ... مقيدين بألقاب وأنباز
وأمرهم عنه ممتاز بما زعموا ، ... وأمرنا نحن ، عنه ، غير ممتاز
معلقين به في كل حالتنا ... نلجا إليه بإكرام وإعزاز
وهم يظنون ما هم فيه محض هدى ... وغيره قول همّاز ولمّاز
وعلمهم قطرة من علمنا ، مزجوا ... بها مقالات طاغي الدين غماز
مِنْ رأي فلسفةٍ حمقا مزخرفة ... بادت بسيف من الإسلام هَزْهَاز
« علم الكلام » الذي باعوا به وشروا ... من الكلام كثيراً بيع بزَّاز
وقد نهى السلف الماضون عنه ، وهم ... لم ينتهوا حيث[١] لم يغزو بهم غازي
لو لم تكن فيه « سمعياته » لغدت ... منه ، مقالاته ، أقوال طنَّاز[٢]
ولقبوه « أصول الدين » حيث لهم ... فيه مباحث سمعيات مجتاز
والدين ما أصله إلا « الكتاب » وما ... في « سنة المصطفى » وعداً بإنجاز
فخذ عن الله ما جاء الكتاب به ... من العقائد مع إيمانك الشازي[٣]
(ق٦٤ ب) وما به السنة الغراء قد وردت ... على مرادها إيقان فوَّاز
تَظْفَرْ بمعنى أصول الدين أجمعِهَا ... وتَسْتَرِحْ من كلامٍ فيه أزَّاز[٤]

---

(١) ب : خط المؤلف ، إضافة في الهامش الأيمن .

(١) حاشية في نسخة الأصل (ب) : « الطناز : الساخر » ؛ نفس الحاشية منقولة في س . وفي ط : « سحار » ؛ المعنى الأول يتفق مع المعاجم .

(٣) حاشية في نسخة الأصل (ب) : « الشازي : المرتفع » ؛ نفس الحاشية منقولة في س ؛ وفي ط : « المرتفع » .

(٤) حاشية في نسخة الأصل (ب) : « الأزاز : الهياج » ؛ نفس الحاشية منقولة في س ؛ وفي ط : « الأز : الأغرا » .

وصل [٢٣]
[سبب نظر العقل إلى أن الوجود تابع للماهيات]

اعلم أنه إنما دخل على العقل في نسبة « الوجود » إلى الأشياء ، باعتبار جعله الوجود تابعاً للأشياء ، مثل تبعية بقية الأوصاف لموصوفاتها ؛ وإنما الأمر في نفسه ليس كذلك . فإن الماهيات كلها ، ماهيات جميع الأشياء المحسوسات والمعقولات ، تابعة للوجود وقائمة به . والوجود غير تابع لها ولا قائم بها . فمن نظر هذا النظر وتحقق بهذا الشهود ، في حقيقة الوجود ، انكشف له عين ما نقول .

[استعظام العقل للماهية وتحقير الوجود !]

وإنما سبب نظرَ العقل إلى أن « الوجود تابع للماهيات » ، كما ذكرنا ، استعظامه للماهيات ورؤيته كثرتها وشرفها ومزيتها ، ونظره إلى الوجود بعين الحقارة و « الاستقلالْ »[(١)] له ، ولذلك يسميه « وجوداً حادثاً » ، ويجعله تابعاً للأشياء . فيرى الوجود قليلاً حقيراً بالنسبة إلى كثرة الأشياء وعظمها ، فيحكم بأنه تابع لها بسبب ذلك ، لا أنها تابعة له .

ولهذا قال الله تعالى : ﴿ وما قدروا الله حق قدره ﴾ ، أي : ما عظموه حق تعظيمه . ثم بين سبحانه فعله وقيوميته ، بوجوده ، على الأشياء ، فقال :

---

(١) الاستقلال له = التقليل من أهميته ؛ وكلمة « الاستقلال » الحديثة لها معنى صحيح آخر قد يتبادر للذهن هنا ، (المحقق) .

﴿ والأرض جميعاً قبضته يوم القيامة ، والسموات مطويات بيمينه ، سبحانه وتعالى عما يشركون ﴾ . وإنما خص يوم القيامة لانكشاف الأمور فيه .

(ق٦٥آ) وإنما مَثَلُ رؤيتهم للوجود قليلاً بالنسبة إلى كثرة الموجودات / وعظمها في نظر العقل ، كمن ينظر شعاع الشمس المنبسط على الدنيا ، في برها وبحرها ، وجبالها وسهلها ووعرها ، فيراه كثيراً عظيماً ، وينظر إلى قرص الشمس الذي هو منبع تلك الأشعة كلها [1] ، فيراه قليلاً صغيراً بالنسبة إلى كبر الأشعة وكثرتها . ولو تحقق الأمر في نفسه لرأى قرص الشمس أعظم ، حيث لا يفرغ شعاعه ، ولا ينقطع عن الإدرار. وهو أعظم من جميع الأشعة على كل حال، والأشعة أمور قليلة، هي أعراض زائلة في كل لمحة . ﴿ والله يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم ﴾ .

ولا تظن أن هذا المثال ، حيث ذكرناه هنا ، يستفاد منه أن الأشياء لها وجود حادث منبعث عن الوجود القديم ، منبسط على الأشياء كانبعاث شعاع الشمس عن قرصها ، وانبساطه على الأرض ، وعلى كل ما قابلته الشمس من الأجسام . فإن وجود الله تعالى لا تقوم به الأعراض الحادثة ، ولا يتصف بالأعراض الحادثة ، كما يقوم شعاع الشمس بجرم الشمس ، ويتصف جرم الشمس بذلك الشعاع . وإنما وجود الله تعالى من غير واسطة شيء أصلاً . هوالقيوم على جميع الأشياء : أجسامها وأعراضها ، وغير ذلك من أنواعها وأجناسها وأشخاصها .

[الخلق هو التقدير وليس الإيجاد]

ولم يرد في الكتاب ولا في السنة ، ولا عن أحد من الخلفاء أو المحققين ، من صدور هذه الأمة ، أن الله تعالى خلق وجوداً محضاً حادثاً وجعله للموجودات الحادثة ، على معنى أنه تعالى : خلق الحوادث ، وخلق لها أيضاً وجوداً حادثاً .

(ق٦٥ ب) وإنما الوارد في الشرع أن الله تعالى خالق / كل شيء ، أي : مقدر للأشياء بمقادير معلومة له سبحانه . كما قال تعالى : ﴿ وخلق كل شيء فقدره تقديراً ﴾ . فالخلق

---

(١) ـ ط .

هو التقدير ، لا الإيجاد .

ولئن كان هناك وجود حادث أيضاً خلقه الله تعالى للأشياء كما خلق الأشياء ، فإن ذلك الوجود الحادث ، وتلك الأشياء كلها قائمة بالوجود القديم . وذلك الوجود الحادث ، مع تلك الأشياء ، معدومات في ذلك الوجود القديم ، فانيات فيه ، لا وجود لها غيره ، على كل حال . والأشياء هي الظاهرة لبعضها بعضاً ، بإظهار الله تعالى ، ذلك بمنزلة شعاع الشمس الظاهر عن الشمس القائم بها . وهو عرض زائل « متكرر بالأمثال » في كل لمحة . وأما الأرض فليست قائمة بالشمس ، ولا هي صادرة عن الشمس ، حتى تكون مثالاً صحيحاً لما ذكرناه . كما قال تعالى: ﴿ومن آياته (. . .) الشمس والقمر﴾، أي: من أمثاله التي ضربها سبحانه وتعالى لمعرفة ظهوره بمخلوقاته ، كما قال : ﴿ وتلك الأمثال نضربها للناس ، وما يعقلها إلا العالمون ﴾ ، هذا إن اعتبرنا الظهور للأشياء ، بحسب النظر العقلي ، حيث يبطن سبحانه وتعالى عنها . فإن اعتبرنا الظهور له سبحانه وتعالى كانت الأشياء على ما هي عليه من عدمها الأصلي ، والله هو الظاهر وحده بالوجود الحق ، للوجود الحق ، لا لسواه . ﴿ والله بصير بالعباد ﴾ .

وصل [٢٤]

[ليس للحوادث « وجود آخر » غير وجود الله]

اعلم أن الله تعالى الذي هو الوجود الحق ، القديم ، الواحد الذي لا وجود سواه سبحانه ، يستحيل عليه تعالى أن يكون معه وجود آخر غيره . لأنه يستحيل عليه تعالى الشريك والشبيه / والمثيل ، خصوصاً على زعم من يقول : « إن الحوادث لها وجود آخر غير وجود الله تعالى ، مقُوم لها ، وهي قائمة به » . ثم يدعي أنه موحد للوجود الحق القديم سبحانه ! سواء قال : إن ذلك « الوجود » الذي مع الوجود الحق سبحانه وجود قديم ، أو وجود حادث . فإن الحوادث لو كان لها وجود غير وجود الله تعالى الحق القديم لاستغنت عن وجود الله تعالى ، وقامت بوجودها ذلك . والله تعالى هو المنفرد بالغنى عن كل ما سواه ، وافتقار كل ما عداه إليه سبحانه . (ق٦٦آ)

ومن المعلوم أن هذه الحوادث لا بد لها من وجود تثبت به أعيانها في المحسوسات والمعقولات عند بداهة نظر العقل والحس . وإلا لكانت أعيانها غير ثابتة في بداهة نظر العقل والحس . وذلك باطل بالضرورة . فثبت أنه لا بد للحوادث من وجود تثبت به أعيانها في المحسوسات والمعقولات . ولو لم يكن ذلك الوجود الذي به جميع أعيان هذه الحوادث ثابتة هو « الوجود الحق الواحد القديم » لكان وجوداً آخر غيره : قديماً أو حادثاً . فإن كان قديماً كان شريكاً للوجود الحق عز وجل ، وإن كان حادثاً لزم أن يكون الله تعالى أحدث شريكاً له تقوم به هذه الحوادث المذكورة .

[مذهب « الأشعري » في أن الوجود عين الماهية]

فإن قيل : إن هذه الحوادث كلها ، إنما هي قائمة وثابتة بالوجود الحق القديم وحده سبحانه ، ولكنها مع ذلك موصوفة بوجود حادث خلقه الله تعالى ، وجعله وصفها .

(ق٦٦ ب) قلنا : إن أريد بذلك الوجود / الحادث الذي خلقه الله تعالى للحوادث ، وجعله وصفها ، غير وجودها الذي هي قائمة به ، وثابتة به .

[١] فإما أن يكون هو نفس أعيانها، لا زائد على ذواتها ، فهو مذهب الأشعري الذي ذكرناه من أن « وجود الأشياء عين ذاتها » ، فيكون كناية عن أعيان الصور والأشخاص ، مع قطع النظر عن وجودها في العقل والحس وثبوتها فيهما . فيكون ذلك قولاً هو عين قولنا : في أن وجود الحوادث الذي هي قائمة به وثابتة به هو وجود الله تعالى « الوجود الحق الواحد القديم » ، ويكون تسميته أعيان الصور والأشخاص من حيث هي باسم « الوجود الحادث » مجرد اصطلاح لفظي لا حقيقة للنزاع فيه .

ويؤيده ما وجدناه سؤالاً وجواباً عن الشيخ العلامة « أحمد بن قاسم العبادي » رحمه الله وملخصه: إنه سئل: «ما قولكم في «قضية الوجود» ، هل هو عين الماهيات أو زائد عليها ؟ فقالت طائفة : إنه زائد على الماهيات ، وطائفة أخرى قالت : إنه عين الماهيات . ومن جملتهم الشيخ « أبو الحسن الأشعري » . ولا شك أنه قائل بـ « الجعل » ، يعني أن الماهيات مجعولة . فإذا اعترف بأن الماهيات مجعولة ، كيف يصح له أن يقول بأن « الوجود عين الماهية » ؟ إذ يلزم من هذا أن يجعل الوجود وجوداً ، وهذا باطل بلا مرية ! » .

فأجاب : « بأن ما ذهب إليه الأشعري من أن « الوجود عين الماهية » ، ليس المراد منه ظاهره . ولهذا قال بعضهم : قول / « الشيخ الأشعري » : « إن وجود (ق٦٧آ) الشيء عينه » ليس معناه أن كون الشيء في الأعيان مفهومُهُ مفهومُ ذلك الشيء

الذي هو الإنسان أو الفرس مثلاً ، بل أراد إن معروض الوجود كزيد مثلاً لا يمتاز في الخارج عن الوجود امتياز السواد عن الجسم الأسود . وهذا لا يخالف الشيخ فيه أحد من العقلاء ، إذ ليس في زيد ما يشار إليه بأنه « وجود زيد » أي : إشارة خارجية . فلا خلاف بينه وبين المتكلمين . وحينئذ فلا إشكال فيما ذهب إليه مع قوله بـ « الجعل » . ولم يلزم عليه ماذكره السائل ، كما لايخفى . » ـ انتهى[1] .

وإن أريد بذلك : « الوجود الحادث » الذي خلقه الله تعالى للحوادث وجعله وصفها غير وجودها الذي هي قائمة وثابتة به ، ولا هو أيضاً نفس أعيانها ، بل هو زائد على أعيانها وأشخاصها ، كان ذلك مجرد وهم عقلي وسوست به الأفكار ، وتخيلته العقول القاصرة المطموسة الأنوار .

لأنه في بديهة العقل ما هناك إلا صور وأشخاص محسوسات ومعقولات قائمة بوجود هو المقوِّمُ لها ، بحيث أنه لو فارقها وزايلها لانعدمت في الحال . ولم يبق منها شيء أصلاً .

[٢] وإما أن هناك وجود للحوادث المحسوسة والمعقولة غير مقوِّم لها ، ولا هو قائم عليها ، مثبت لها ، بحيث لو زايلها لمحة لزالت ـ وليس هو نفس صورها وأشخاصها ، بل هو زائد على ذلك ـ فهو أمر موهوم يحكم به العقل القاصر ، ويتبعه الحس في الغافلين المنهمكين بأحوال الدنيا وغرورها . فإذا / ماتوا زال عنهم (ق٦٧ ب) ذلك الوهم ، وتحققوا بالحق . قال تعالى : ﴿ ويعلمون أن الله هو الحق المبين ﴾ ، أي : المُظْهِر بوجوده سبحانه كل شيء ، بصفة القيومية على الأشياء . وقال تعالى : ﴿ وبدا لهم من الله ما لم يكونوا يحتسبون ﴾ ، أي : من أنه سبحانه عين الوجود الذي هم قائمون به . والأشياء كلها قائمة به وثابتة بقيوميته عليها .

فإذا تقرر هذا وثبت ، فاعلم ما نذكره لك بعد ذلك ، والله يتولى هداك .

---

(١) ـ ط .

وصل [٢٥]
[الوجود الواحد المطلق لا تقيده صور التجلي]

اعلم أن الله تعالى ، كما ذكرنا ، يتعين أن يكون هو الوجود المحض الحق الواحد القديم الذي لايتجزأ ولا ينقسم ولا يتعدد و ﴿ لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفواً أحد ﴾، ليس له شكل يخصه، ولا حد معين يحده، ولا صورة مخصوصة هو محصور فيها ، وإلا لكان مقيداً مخلوقاً حادثاً ، وذلك محال على الله تعالى . فهو « وجود مطلق » بالإطلاق الحقيقي عن الإطلاق ، المفهوم بالعقول ، وعن جميع القيود ؛ لا أنه مطلق بالإطلاق المضاف إلى فهم العقول ، حتى يكون مقيداً بكونه مطلقاً . فهو مطلق ، وليس مقيداً بكونه مطلقاً . فإن له الظهور والتجلي من حيث مراتب أسمائه وصفاته في جميع الصور والأشخاص التي يقدرها ويخترعها بقدرته وإرادته من غير أن يخرج عن إطلاقه المذكور ، أو يتغير أو يتبدل من حيث ما هو عليه في وجوده الحق الواحد القديم .

فإن الفاعل لا يتغير بأفعاله . وكل الصور والأشخاص أفعاله . وهو الوجود الواحد الحق القديم القائم / على كل صورة وكل شخص في المحسوسات (ق٦٨آ) والمعقولات . كما قال تعالى : ﴿ أفمن هو قائم على كل نفس بما كسبت ﴾ ، أي : من خير وشر ونفع وضر . فكل الصور والأشخاص قائمة به . وهو ظاهر متجل بها في نظر العقل والحس . سواء عرف الحس والعقل ذلك أو لم يعرفه . فلا ينظر العقل ولا يبصر الحس إلا صُوَرَهُ وأَشْخَاصَهُ التي هي قائمة به ، وهو القيوم

عليها . ومع ذلك هو على ما هو عليه من أنه « الوجود الحق الواحد القديم » ، ما زال ولا يزال أبد الآبدين ، ودهر الداهرين . وهو « الوجود الحق » وحده ، سبحانه .

وذكر الشيخ « عبد الوهاب الشعراني » رحمه الله تعالى في كتابه **طبقات الأخيار** ، في ترجمة العارف بالله تعالى الشيخ « علي وفا المصري » أنه كان يقول : « الخلق هو التقدير ، فالذي هو عين بالتحقيق ، هو مثلٌ أو غيرٌ بالتخليق . ألم تسمع قول الحق بلسان المحمدي الجمعي : ﴿ إنا كل شيء خلقناه بقدر ﴾ برفع لفظة كل على أنها[1] خبر إن ، فافهم » . ـ انتهى .

[الصور التي يتجلى بها الحق]

والإلباسات مختلفة متعددة ، متغيرة متبدلة ، كما قال تعالى : ﴿ ولو جعلناه مَلَكاً لجعلناه رجلاً ، ولَلَبَسْنا عليهم ما يَلْبِسون ﴾ ، أي : لو جعلنا ذلك المرسل إليهم مَلَكاً ، أي : تجلينا وظهرنا لهم بصورة مَلَك من الملائكة . ﴿ لجعلناه رجلاً ﴾ ، أي : لتجلينا وظهرنا لهم بصورة رجل . ﴿ وللبسنا عليهم ﴾ ، أي : اختفينا عليهم بما هم ﴿ يلبسون ﴾ ، أي : مختفون به على أنفسهم من صورنا التي نحن متجلُّون بها ، وظاهرون بها لهم ، وهي أنفسهم ، وهم لا يشعرون .

(ق٦٨ ب) وتلك / الإلباسات المختلفة المتعددة هي « الشؤون » التي يتجلى بها « الوجود الحق » سبحانه ، كما قال : ﴿ كل يوم هو في شأن ﴾ ، أي : صورة غير الصورة الأولى . واليوم : كل لمحة من لمحات البصر . وذلك مقتضى أمره تعالى الذي قال : ﴿ وما أمرنا إلا واحدة كلمح بالبصر ﴾ . ثم قال تعالى في آية آخرى : ﴿ ومن آياته أن تقوم السماء والأرض بأمره ﴾ ، فإذا كانت السماء والأرض قائمتين بأمره سبحانه ، وأمره كلمح بالبصر ، فالسماء والأرض كلمح بالبصر ، وهي صُوَرُهُ تعالى وأَشْخاصُهُ التي يتجلى بها ويظهر لعباده العارفين ، دون الغافلين

---

(١) ب : « أنها » بخط المؤلف على الهامش الأيسر .

المغرورين ، المشتغلين بالدنيا وزخارفها . ولهذا قال تعالى : ﴿ لله ما في السموات وما في الأرض ﴾ ، أي : جميع الصور والأشخاص له تعالى . ومع ذلك كله ، فإنه تعالى الوجود الحق الذي ليس له صورة ولا شخص ولا هيئة ولا شكل من حيث ما هو « الوجود الحق الواحد القديم » .

وقال « الشيخ الأكبر» رضي الله عنه في **الفتوحات المكية** في « الباب الثاني والتسعين ومائتين » : « لله الصور ، ولا صورة له . ولهذا كان عليه السلام يقول : « اللهم زدني فيك تحيراً » ، لأنه المقام الأعلى ، والمنظر الأجلى ، والمكانة الزلفى ، والمظهر الأزهى ، والطريقة المثلى » . ـ انتهى . فإذا علمت أن الوجود المحض الحق القائم بنفسه المقوم لغيره من جميع الصور والأشخاص المحسوسات والمعقولات ، يجوز أن يتجلى ويظهر في الصور والأشخاص المحسوسات والمعقولات من غير أن يتغير ولا يتبدل عما هو عليه : من أنه وجود محض حق قديم ، فإن الوجود المطلق بالإطلاق الحقيقي / كما قدمناه ، لا تقيده صورة (ق٦٩آ) التجلي ، إذ لا صورة له أصلية من ذاته . فلا تقتضي ذاته صورة خاصة ، من حيث هي ذاته حتى يلزم تقيده بها . ولا يمكنه حينئذ أن يتجلى في صورة أخرى غيرها ، لأنه انحصر في الصورة الأولى ، وتقيد بها ، وذلك ينافي إطلاقه . فقد صدق عليه ، سبحانه ، قوله : ﴿ ليس كمثله شيء ﴾ وذلك من حيث إطلاقه تعالى : الإطلاق الحقيقي المنزه عن مشابهة كل شيء ، لأنه « الوجود الحق الواحد القديم » . وصدق عليه تعالى أيضاً قوله : ﴿ وهو السميع البصير ﴾ ، بصيغة الحصر ، أي : لا غيره سميع ولا بصير . وهو ظهوره تعالى وتجليه في كل صورة من الصور الموصوفة بأنها « سميع بصير» .

[تفسير آيات المحكم والمتشابه]

[الآية الأولى] وقال الله تعالى يخاطب نبيه ورسوله ﷺ : ﴿ هو الذي أنزل عليك الكتاب ، منه آيات محكمات هن أم الكتاب ﴾ ، أي : أصله ، والمراد بها الآيات المقتضية لتنزيه الوجود القديم الحق عن جميع الصور والأشخاص المحسوسة . والآيات التي هي مقتضية لذلك هي الأصل في أوصاف « الحضرة الوجودية القديمة الأزلية » التي هي حضرة الحق سبحانه وتعالى . ثم قال تعالى : ﴿ وأُخَرُ متشابهات ﴾ ، أي : آيات أُخر متشابهات ، أي : مقتضية لوصف الوجود الحق سبحانه بشيء من الصور والأشخاص المحسوسة . ﴿ فأما الذين في قلوبهم زيغ ﴾ ، أي : ميل وانحراف عن معرفةِ الوجود الحق سبحانه ، ومعرفةِ أنه يجوز أن يتجلى ويظهر في الصور من غير أن يتقيد إطلاقه الحقيقي بها ، كما ذكرناه ، ﴿ فيتّبعون ما تشابه منه ﴾ ، أي : من الكتاب ، بأن يعتقدوا أن نسبة شيء من الصور والأشخاص إليه تعالى تقتضي / أنه تعالى اختص بذلك ، وتقيد في (ق٦٩ب) ذاته ، وزال عنه إطلاقه الحقيقي ، في نفسه . ﴿ ابتغاء الفتنة ﴾ ، أي : طلباً للمخالفة للمنزهين في قولهم : إن الوجود الحق تعالى مطلق بالإطلاق الحقيقي . ﴿ وابتغاء تأويله ﴾ ، أي : طلباً لوجوه أخر يؤوَّل إليها نص الكتاب ، مما يغاير مقتضى ظاهر الكلام . ﴿ وما يعلم تأويله ﴾ ، أي : ما يؤوَّل إليه المتشابه كله من الوجوه الصحيحة التي لا تنافي الإطلاق الذاتي والتنزيه الحقيقي ﴿ إلا الله ﴾ تعالى الذي هو « الوجود الحق المطلق » الحقيقي على ما هو عليه في نفسه أزلاً وأبداً . ﴿ والراسخون في العلم ﴾ وهم العارفون بالله تعالى ، بأنه « الوجود المطلق » الحقيقي ﴿ يقولون : آمنا به ﴾ ، أي : صدقنا بكتاب ربنا محكمه ومتشابهه ﴿ كل من عند ربنا وما يذكر إلا أولو الألباب ﴾ ، أي : أصحاب اللبوب . والألباب[1] : جمع لب ، وهو العقل المستقيم الذي لا يخفى عليه لب الشيء ، أي : باطنه .

---

(١) ـ ط : « أي : أصحاب اللبوب . والألباب » .

وذلك وصف للراسخين في العلم أيضاً ، بأنهم يتذكرون ذلك بتذكير الله تعالى لهم . وفي الآية ذم لابتغاء الفتنة والتأويل ، كما ذكر . فتعين أن يكون الممدوح هو ما يقوله الراسخون في العلم ، ويعرفونه من ذلك ، ويتحققون به . وفي هذه الآية ما يقتضي أن بعض آيات القرآن محكم ، والبعض متشابه .

[الآية الثانية] وهناك ما يقتضي أيضاً أن الكل متشابه ، كما قال تعالى : ﴿ الله نزَّل أحسن الحديث ، كتاباً متشابهاً مثاني ﴾ ، فأخبر تعالى أن الكتاب كله متشابه ، باعتبار أنه يقتضي المعاني المحسوسة والمعاني المعقولة في وصف الوجود الحق / الواحد القديم . (ق٧٠آ)

ولا شك أن المعاني كلها : صور وأشخاص . وهي القائمة بـ « الوجود الحق القديم » ، كما ذكرناه . وهو تنزيه للوجود الحق سبحانه عن الصور والأشخاص المعنوية أيضاً . فإن قوله تعالى : ﴿ وهو بكل شيء عليم ﴾ ، وقوله : ﴿ على كل شيء قدير ﴾ ، وقوله : ﴿ فعال لما يريد ﴾ ، وقوله : ﴿ هو الحي ﴾ ، وقوله : ﴿ وهو السميع البصير ﴾ . . . ونحو ذلك مما هو « محكم » بمقتضى الآية الأولى ، فهو متشابه أيضاً بمقتضى هذه الآية الثانية . لأنه يقتضي في العقل صورة مفهومة منسوبة إلى الله تعالى . كما اقتضى قوله تعالى : ﴿ يد الله فوق أيديهم ﴾ ، وقوله تعالى : ﴿ لما خلقت بيدي ﴾ ، وقوله : ﴿ والسماء بنيناها بأيد ﴾ ، وقوله : ﴿ الرحمن على العرش استوى ﴾ ، وقوله : ﴿ أينما تولوا فثمَّ وجه الله ﴾ . . . ونحو ذلك ، أنه تعالى له يد ،وله يدان وله أيدٍ ، وله وجه ، وله استواء على العرش . وذلك يقتضي صورة محسوسة منسوبة إلى الله تعالى الذي هو الوجود الحق المطلق القديم .

فالآية الأولى ، وهي[1] قوله تعالى : ﴿ هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات . . . ﴾ ، تقتضي نفي الصور عنه تعالى ، بحسب المحسوس ، وإثبات الصور له تعالى ، بحسب المعقول . والآية الثانية ، وهي[1] قوله تعالى :

---

(١) التذكير بنص الآية الأولى ونص الآية الثانية ، أضيف في الهامش الأيسر بخط المؤلف .

﴿ الله نزل أحسن الحديث . . . ﴾ ، تقتضي نفي الصور عنه تعالى أيضاً ، بحسب المحسوس والمعقول ، وهي معرفة الكاملين بربهم .

ولذلك وصفهم الله تعالى بعد ذلك في الآية الثانية ، بقوله : ﴿ . . . تقشعر منه جلود الذين يخشون ربهم ﴾ ، يعني : من حيث تجلي ربهم عليهم بتلك الصور المحسوسة والمعقولة ، مع تنزيهه تعالى عن جميع ذلك ، ﴿ ثم تلين جلودهم وقلوبهم إلى ذكر الله ﴾ ، أي : / تذكرهم لله الوجود الواحد الحق من حيث أنه (ق٧٠ ب) مطلق بالإطلاق الحقيقي . فليس الإطلاق بقيد له ، بل هو مطلق عن الإطلاق أيضاً . ومن هو كذلك ، فله أن يتجلى في الصور المحسوسة والمعقولة من غير خروجه عن إطلاقه المذكور . بل هو مقتضى إطلاقه المذكور حينئذ . ثم قال تعالى بعده : ﴿ ذلك هدى الله ، يهدي به من يشاء ، ومن يضلل الله فما له من هاد ﴾ ، ومعنى « المتشابه » في الآيتين : الذي اشتبه بغيره . ولا شك أن الصور المحسوسة والمعقولة يشبه بعضها بعضاً في صحة نسبتها إلى الحوادث .

[الآية الثالثة] وقد ورد في آية أخرى أن الكتاب كله « محكم » . قال تعالى : ﴿ آلر ، كتاب أحكمت[1] آياته ﴾ ، فهو محكم بالنسبة إلى من زال عنه التشبيه في جميعه ، وهم العارفون « المحققون » .

[تجلي الله بالصور المحسوسة] :

وقد ورد عنه تعالى أيضاً تنبيه وإرشاد إلى تلك الصور المحسوسة التي تجلى بها سبحانه وتعالى ، ليس غير الصور المحسوسة التي هي صور الحوادث المحسوسة ، حيث قال عز وجل : ﴿ ويأخذ الصدقات ﴾ .

وروى « البخاري » عن أبي هريرة رضي الله عنه قال : « قال رسول الله ﷺ : من تصدق بعدل تمرة من كسب طيب ، ولا يقبل الله إلا الطيب ، إن الله يتقبلها

---

(١) ب : « أحكمت » ، أضيفت بخط المؤلف على الهامش الأيمن .

يمينه ، ثم يربيها لصاحبها ، كما يربي أحدكم فلوه ، حتى تكون مثل الجبل » .
وفي رواية « مسلم » : « إلا أخذها الله بيمينه » .

وروى « الترمذي » و « النسائي » و « ابن ماجة » عن أبي هريرة رضي الله عنه قال : « قال رسول الله ﷺ : ما تصدق أحد / بصدقة من طيب ، ولا يقبل الله (ق٧١آ) إلا الطيب ، إلا أخذها الرحمن بيمينه ، وإن كانت تمرة . فتربو في كف الرحمن حتى تكون أعظم من الجبل ، كما يربي أحدكم فلوه أو فصيله » . وروى مسدد « موقوفاً » عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه ، قال : « ما من رجل يتصدق بصدقة إلا وقعت في يد الله قبل أن تقع في يد السائل » . وقرأ : ﴿ إن الله هو يقبل التوبة عن عباده ويأخذ الصدقات ﴾ . فكونها تقع في يد الله قبل أن تقع في يد السائل معناه أن كونها يد الله أحق وأولى من كونها يد السائل ، لأن ذلك هو الأصل في تجلي الوجود المطلق بالإطلاق الحقيقي ، وكونها يد السائل مفهوم عقلي ، جاء من نسبة الوجود المطلق المذكور إلى الصورة ، وهو عالم الأغيار الذي يشهده الغافلون بالعقول المطموسة بالأكدار .

فإن الحضرات ثلاثة[1] :

[١] حضرة الوجود الواحد الحق ، وهو مشهد المحققين الكاملين .

[٢] وحضرة الوجود الحق ، المتجلي بجميع الصور والأشخاص ، من حيث إطلاقه الحقيقي المنزه عن القيود كلها ، وهو مشهد العارفين .

[٣] وحضرة التجلي في الصور الخيالية ، وهو مشهد الغافلين الجاهلين .

[المتشابه في الكتاب والسنة]

وأخرج « مسلم » و « الترمذي » عن أبي هريرة رضي الله عنه قال : « قال رسول الله ﷺ : إن الله يقول : يا ابن آدم ، مرضت فلم تعدني ! قال : يا رب ،

---

(١) س : حاشية ، « مطلب : الحضرات ثلاثة » .

كيف أعودك وأنت رب العالمين ؟ قال : أما علمت أن عبدي فلاناً مرض ، فلم تعده ؟ أما علمت أنك لوعدته لوجدتني عنده ؟ يا ابن آدم ، استطعمتك فلم تطعمني ! قال : يا رب ، كيف أطعمك وأنت / رب العالمين ؟ قال : أما علمت أنه استطعمك عبدي فلان ، فلم تطعمه ؟ أما علمت أنك لو أطعمته لوجدت ذلك عندي ؟ يا ابن آدم استقيتك فلم تسقني ! قال : يا رب ، كيف أسقيك وأنت رب العالمين ؟ قال : استقاك عبدي فلان فلم تسقه ، أما إنَّك لو أسقيته لوجدت ذلك عندي ! » . (ق٧١ ب)

فانظر كيف جعل الله تعالى أوصاف العباد المؤمنين أوصافه : من المرض والاستطعام والاستقاء ، وهي صور محسوسة .

وقد قال تعالى : ﴿ أفرأيتم ما تحرثون ، أأنتم تزرعونه أم نحن الزارعون ؟ ﴾ والزراعة وصف للعبد ، وهي صورة محسوسة ، وهي وصف الوجود الحق ، ﴿ لا إله إلا هو ﴾ .

وقال تعالى : ﴿ وهل أتاك حديث موسى إذ رأى ناراً فقال لأهله : امكثوا ، إني آنست ناراً ﴾ ، فسمى الصورة التي ظهرت له بالليل ناراً ، لأنها صورة نار في الحس . ولهذا قال : ﴿ لعلّي آتيكم منها بقبس ، أو أجد على النار هدى ﴾ . ونكّر « الهدى » ليشمل الهدى إلى الطريق أو إلى الدين . قال « البيضاوي » : «هدى، أي: هادياً يدلني على الطريق، أو يهديني[1] أبواب الدين، فإن أفكار الأبرار مائلة إليها في كل ما يعن لهم». ﴿فلما أتاها نودي ياموسى، إني أنا ربك . . . ﴾ - الآية . ثم قال بعده : ﴿ إنني أنا الله ، لا إله إلا أنا ﴾ . فقد تجلى سبحانه وظهر في صورة الشجرة، وصورة النار، ولم تتغير الشجرة عن كونها شجرة ، ولم يتغير أيضاً الوجود المطلق الحقيقي عما هو عليه من الإطلاق الحقيقي . وصرح سبحانه بأنه وإن تجلى وظهر في الصورة المقيدة ، فإنه الوجود

---

(١) + ط : إلى ؛ مصححة في الهامش .

المطلق الحقيقي[1] .

والحاصل، أنَّ الكتاب العزيز والسنة النبوية طافح كل منهما بذكر / التجلي (ق٧٢آ) والظهور ، من الوجود الحق الواحد المطلق بالإطلاق الحقيقي ، بأعيان الصور والأشخاص . وذلك معلوم من الدين بالضرورة ، وإن دخلت فيه المؤولون بأفكارهم ، وأحالوه عن ظاهره من قصور علمهم واطلاعهم . والحَقُّ مذهب السلف من الصحابة والتابعين ، فإنهم كانوا يؤمنون بذلك على حد ما قاله الله ورسوله . ولا يخوضون بعقولهم وأفكارهم . وكان منهم العارفون المحققون لمعناه .

حتى ورد عن ابن عباس رضي الله عنهما من طريق مجاهد ، كما أخرجه « ابن جرير » و « ابن المنذر » و « ابن الأنباري » عن ابن عباس ، قال : « أنا ممن يعلم تأويله » ، أي : المتشابه .

والجمع بينه وبين ما روي عنه أنه قال : « إن المتشابه لا يعلم تأويله إلا الله » . و « من ادعى علمه سوى الله تعالى ، فهو كاذب ! » ، هو أن المثبت هو العلم به من طريق الوهب الإلهي مِنْ وراثة : ﴿ وعلَّمك ما لم تكن تعلم ﴾ . والمنفي هو العلم به من طريق الفكر ؛ لما أنه فوق طور العقول من حيث أفكارها ، كما ذكر ذلك بعض الأفاضل .

ويمكن أن يقال في الجمع أيضاً : إن العالم بالمتشابه لابد أن يكون صورة التجلي الإلهي والظهور الرباني ، مثلما المتشابه كذلك . ولا يكون في العالم بالمتشابه

---

(١) توجد زيادة في (ط) ، مكتوبة بخط الناسخ نفسه ، على الهامش الأيسر للصفحة ٨٩ ، وهذا نصها : « ومثل ما ذكر ، ما جاء في الحديث القدسي : « ولا يزال عبدي يتقرب إلي بالنوافل حتى أحبه ، فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به ، وبصره الذي يبصر به ، ويده التي يبطش بها ، ورجله التي يمشي بها . فبي يسمع وبي يبصر وبي يبطش » . الحديث رواه « البخاري » من حديث أبي هريرة رضي الله عنه . نزل تعالى نفسه منزلة الآلات والجوارح ، وهو على إطلاقه الحقيقي ، كما تقدم » .

مغايرة عقلية وهمية ، وهي حالة صاحب الوهب الإلهي ، والوراثة المحمدية .
فيصدق قوله : « من ادعى علمه سوى الله ، فهو كاذب » .

[تجريد الوجود عن الحوادث]

وقد ورد في نسبة « الصور » و « الأشخاص » إلى الله تعالى أخبار كثيرة في الكتاب / والسنة . فالداخل في ذلك بالأفهام العقلية المقتضية لنسبة « الوجود » (ق٧٢ ب) إلى الحوادث ، كما ذكرنا ، مذموم على كل حال . فإن معرفة ذلك من « وراء طور العقل » ، لأنه لا يكون إلا بعد « تجريد الوجود » عن الحوادث ، والعلم به أنه حقيقة قائمة بنفسها مقومة للحوادث ، بالإضافة المحضة ؛ وهو « مشهد المحققين » العارفين ، دون الجاهلين الغافلين . فإن من في قلبه زيغ بعدم معرفة « الوجود الحق » ، ومعرفة ما عداه من الحوادث ، هو المذموم في اتباع المتشابه ، كما قال تعالى : ﴿ فأما الذين في قلوبهم زيغ ﴾ ، أي : عدم هداية إلى معرفة القديم من الحادث ، ﴿ فيتبعون ما تشابه منه ﴾ ، أي : يفهمونه على خلاف ماهو عليه . وقال تعالى بعد ذكر « آية المتشابه والمحكم » : ﴿ ربنا لا تزغ قلوبنا بعد إذ هديتنا ، وهب لنا من لدنك رحمة ، إنك أنت الوهاب ﴾ . فإن « العلم الوهبي » هو عين الرحمة للمؤمنين .

وفي حديث « الترمذي » عن عائشة رضي الله عنها أنها قالت : « سئل رسول الله ﷺ عن هذه الآية : ﴿ هو الذي أنزل عليك الكتاب ، منه آيات محكمات . . . ﴾ - إلى آخر الآية ، فقال رسول الله ﷺ : « إذا رأيتم الذين يتبعون ما تشابه منه ، فاؤلئك الذي سمى الله ، فاحذروهم » - وقال « الترمذي » : « حديث حسن صحيح » .

وفي رواية عن عائشة رضي الله عنها قالت : « سألت رسول الله ﷺ عن قوله : ﴿ فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله ﴾ ، قال : «فإذا رأيتيهم[1] / فاعرفيهم » . وفي رواية : « فإذا رأيتموهم فاعرفوهم » قالها (ق٧٣آ)

---

(١) كذا في الأصل (ب) ، والأصح : رأيتهم .

مرتين أو ثلاثاً » . ـ قال « الترمذي » : « هو حديث حسن صحيح » . فَقَدْ حثَّ النبي ﷺ على معرفتهم ، بأنهم على خلاف ما كان عليه السلف الماضون ، من مجرد الإيمان ، حتى يأتي الكشف الإلهي ، والفيض الوهبي . فالمراد به : الداخلون في ذلك بالأفهام العقلية ، كما ذكرناه ، والله الموفق .

وصل [٢٦]
[نقد العقل الكلامي]

اعلم أن « العقل » إنما سمي عقلاً بالمعنى المصدري ، أي : « الربط » ، لأنه يعقل الأشياء ، أي : يربطها بالوجود ، أو يربط الوجود بها . ولهذا قال العارف بالله تعالى ، سيدي « علي وفا المصري » قدس الله سرّه : « سُمي العقل عقلاً ، لموضع « التقييد التحديدي »الذي هو شأنه . ويُسمى : لباً ، من حيث تنزله لذلك في لبس « الخلق الجديد » . لأن اللب منحجب بقشور لا تلزمه ، وهو مبدؤها ، فافهم » . ـ انتهى . وقوله : « من حيث تنزله » ، أي : تنزل الوجود الحق المطلق سبحانه ، لذلك التقييد التحديدي في لبس الخلق الجديد . وقوله : « لأن اللب منحجب بقشور لا تلزمه » ، يعني : أن الوجود المطلق منحجب بالصور التي هي غير لازمة له ، لأنها منفكة عنه ، فماهي مُقَيِّدَةٌ لإطلاقه الحقيقي . « وهو مبدؤها » ، أي : إنما نشأت منه ، وصدرت عنه له[1] .

وقال أيضاً رضي الله عنه : « أينما توجه الفكر لا يأتي إلا بمغايرات الحق . وماذا بعد الحق إلا الضلال . فلا يأتي ، في الحقيقة ، إلا بضلال ، أي عن الحقيقة التي هي الخير المحض. فهو لا يأتي بخير محض قط، فافهم ! » . ـ انتهى. وإذا كان حال الفكر هكذا ، فلا يمكن أن يسلك به أحد في معرفة الوجود / الحق القديم ، (ق٧٣ ب) المطلق بالإطلاق الحقيقي ، أصلاً . ومتى سلك به فقد وصل إلى الضلال ، في علمه « بالكبير المتعال » . وإلى ذلك نشير بقولنا : من المواليا

---

(١) ـ ط .

غـب عـن وجـودك تجـد في وسط قـلبـك وسـم
بـه حـبـيـبـك قـسـم لـك من شـهـود وقـسـم
واخـرج عـن الفـكـر ، واحسم داء فـكـرك حـسم
واعـلم بـأن الـتـفـكـر مـن بـقـايـا الـرسـم .

ولنا أيضاً ، وفيه اقتباس من الآية :

يـا غـافـلـون اسـتـفـيـقـوا يـانـيـام الجـاه
وامحـوا بمـا لم يـزل ، مـالم يـكـن ، أوّاه
وافـنـوا عـن الـفـكـر ، إن الـفـكـر فـيـه تـاه
﴿ ومـا تـشـاؤون إلا أن يـشـاء الله ﴾

ولنا أيضاً قولنا :

كـن بـاسـم حـبـك تـكـن مـوجـود لا بـاسـمـك
واخـرج عـن الـفـكـر ، إن الـفـكـر مـن رسـمـك
وانـسـب إلى الحـب كـلـك ، واجـعـلو قـسـمـك
ورح عـن الـروح ، وامحـق في الهـوى جـسـمـك .

[محدودية العقل و « العقول المطلقة »]

ويدل على هذا ما ذكره العارف بالله تعالى الشيخ « عفيف الدين التلمساني » تلميذ « الصدر القونوي » ، تلميذ « الشيخ الأكبر » رضي الله عنهم ـ في شرحه على كتاب منازل السائرين لـ « الهروي » ، قال : « والفكرة في عين التوحيد تبعد العبد عن التوحيد الصحيح ، لأن التوحيد الصحيح لا يكون إلا بعد فناء الفكرة والتفكر . فالفكرة تدل على بقاء الرسم . والتوحيد لا يكون مع بقاء رسم أصلاً . فالفكرة إذن علامة الجحود » . ـ انتهى . ولا شك أن العقول لها حد تقف عنده ، من حيث هي مفكرة .

قال الإمام « الشافعي » رضي الله عنه : « إن للعقل حداً ينتهي إليه ، كما أن للبصر حداً ينتهي إليه » . نقله الحافظ « ابن حجر » في كتابه **توالي التأنيس** .

وقال الإمام « الغزالي » رحمه الله في كتابه **مشكاة الأنوار** : « من / المعارف (ق٧٤آ) الإلٰهية ما يقصر عنها الروح العقلي الفكري . ولا يبعد أيها المعتكف في عالم العقل أن يكون وراء العقل طور آخر ، يظهر فيه ما لا يظهر في العقل . كما لا يبعد أن يكون العقل طوراً وراء التمييز والإحساس ، ينكشف فيه عوالم وعجائب يقصر عنها الإحساس » .

وقال « الشيخ الأكبر » قدس الله سرّه في مقدمة **الفتوحات المكية** : « إن للعقول حداً تقف عنده ، من حيث ما هي « مفكرة » ، لا من حيث ما هي « قابلة » . فنقول في الأمر الذي يستحيل عقلاً ، قد لا يستحيل « نسبة إلٰهية » . كما نقول فيما يجوز عقلاً : قد يستحيل نسبة إلٰهية » .

وقال « الصدر القونوي » قدس الله سرّه : « إن للعقول حداً تقف عنده من حيث هي مقيدة بأفكارها . فقد نحكم باستحالة أشياء كثيرة هي عند أصحاب «العقول المطلقة» من القيود المذكورة، من قبيل الممكنة الوقوع، بل واجبة الوقوع ، لأنه لا حد للعقول المطلقة تقف عنده ، بل « ترقى »دائماً ، فتتلقى من الجهات العلية ، والحضرات الإلهية . وعلى الجملة : ﴿ ما يفتح الله للناس من رحمة فلا ممسك لها ، وما يمسك فلا مرسل له من بعده ، وهو العزيز الحكيم ﴾ . - انتهى .

[المجتهد والمقلد والسالك]

فالواجب اللازم على كل مكلف أن يصدق التصديق الجازم بجميع ما ورد في الكتاب والسنة ، وأجمعت عليه الأمة من الأخبار عن الله تعالى وعن رسله وأنبيائه ، ويعمل بما يستطيعه من العمل بمقتضى ذلك ، على حسب ما يظهر لعقله

(ق٧٤ ب) من ذلك في نصوص الكتاب والسنة، إن كان[1] فيه أهلية/بمعرفة القواعد والأصول في اللغة العربية. وإلا فيلزمه تقليد أحد من العلماء بذلك، ممن تقدم أو تأخر. ولم يشتهر الآن سوى مذاهب الأئمة الأربعة رضي الله عنهم. فعليه أن يقلد واحداً منهم في العمل. وأما في الاعتقاد فعليه بالإيمان الإجمالي، كما ذكرنا. هذا ما دام ناظراً بعقله، وهي طريقة «الاجتهاد».

فإذا سلك مسالك العارفين، وعمل بـ«علم الأخلاق»، وتخلّق بالأحوال المرضية، واجتنب رذائل الأخلاق، حتى استنار قلبه، وانصقلت مرآة عقله على يد شيخ كامل، إن وجده. والمشايخ الكاملون لا يخلو كل زمان عنهم، فإنه يسعد السعادة الأبدية، وتنفتح له خزائن الجود الإلهي. فيعرف حقيقة التقوى، ويتحقق بمعرفة الله تعالى، ومعرفة كل شيء المعرفة التامة، حيث يتولى الله تعليمه، كما قال تعالى: ﴿ واتقوا الله، ويعلمكم الله، والله بكل شيء عليم ﴾.

[مطالعة كتب الصوفية وملازمة الشيوخ]

وقال الشيخ أبو القاسم «الجنيد» قدس الله سرّه: «المريد الصَادق غني عن علم العلماء». وإن لم يجد شيخاً مرشداً بسبب التباس الناس عليه من كثرة الفتن، واشتداد ظلمات الأغيار والمحن، فعليه بملازمة كتب العارفين المحققين، من المتقدمين والمتأخرين. فإن في ذلك كفاية لمن وفقه الله تعالى.

كما نقل عن الشيخ «إسماعيل الجبرتي» رضي الله عنه أنه قال لبعض تلامذته: «عليك بكتب «ابن العربي» رحمه الله تعالى. فقال له: يا سيدي إني رأيت أن (ق٧٥آ) أصبر حتى / يفتح عليَّ من حيث الفيض. قال: الذي تريد أن تصبر له هو عين ما ذكره لك الشيخ في الكتب». نقل ذلك الشيخ «عبد الكريم الجيلي» في رسالته مراتب الوجود. وذكر قبل ذلك، قال: «وإن القوم المشار إليهم بهذا

---

(١) ب: «كان» مصححة في أسفل الورقة.

العلم ، رضوان الله عليهم أجمعين ، إنما أخذوا منه طرفاً كل واحد على قدر قابليته ، حتى أنهم مع دوام النفحات لم يزالوا يطلبون هذا العلم من بعضهم بعضاً ، ويسيحون في الأرض للوقوع على رجل يفيدهم فيه مسألة » .

ولهذا قال « الجنيد » رضي الله عنه : « لو علمت أن تحت أديم السماء علماً أشرف من علمنا هذا ،لرحلت إليه». تنبيهاً على شرف هذا العلم ، وأنه مما ينبغي للمريد أن يرحل إليه ، بل يجب عليه .

وقال الشيخ « أحمد الرفاعي » رضي الله عنه لتلامذته : « تعلموا هذا العلم ، فإن جذبات الحق قليلة في زماننا » . يريد بالجذبات : المجذوبين ، يعني : أن المجذوبين قليل في الزمان . وسبب قلتهم عدم تعرض أهل الزمان لنفحات الرحمن . وإن شئت قلت : عدم التخلي (بالخاء المعجمة ، أي : التفرغ)[١] لقبول فيض التجلي (بالجيم ، أي : الانكشاف الإلهي)[١] .

ثم نقل (الشيخ « عبد الكريم الجيلي » رحمه الله تعالى)[٢] ، العبارة السابقة عن شيخه الشيخ « إسماعيل الجبرتي » رضي الله عنه ، ثم قال : « إنما قال ذلك لتقريب المسافة البعيدة ، وتسهيل الطريق الصعب عليهم . لأن الرجل قد ينال بمسألة من مسائل علمنا هذا ما لا يناله بمجاهدة خمسين سنة . لأن السالك إنما ينال ثمرة سلوكه وعمله/ والعلوم التي وضعها الكمل ثمرة سلوكهم وعملهم الخاص . فإذا فهم المريد ما قصدوه من وضع المسألة في الكتاب ، وعلمها ، استوى هو ومصنفه في معرفة تلك المسألة فنال بها ما ناله المصنف . وما ورد عن بعض الأولياء من منع بعض تلامذته من مطالعة كتب الحقيقة فلإشرافه على قصور ذلك المريد عن فهمها . لأن قاصر الفهم ، إما أن يتأوّل كلامهم على غير (ق٧٥ب)

(١) ما وضعناه بين الأقواس هو من خط المؤلف في النسخة الأصلية (ب) ، وهو موجود على هامشي الورقة .

(٢) ما وضعناه بين قوسين هو بخط المؤلف ، على الهامش الأيسر للورقة ، من النسخة (ب) .

مرادهم ، فيستعمله ، فيهلك ، أو يضيِّع عمره في تصفح الكتب بلا فائدة . وأما من له فهم وقوة إيمان وإيقان وإذعان فيأخذ من كتبهم كل مأخذ ، وينال منها كل مطلب »

قال : « وقد رأيت في زماننا طوائف كثيرة من كل جنس ، من عرب وفرس وهند ، وغيرهم ، بلغوا بمطالعة « كتب الحقيقة » مبلغ الرجال ، ونالوا بها مقاصد الآمال . فمَنْ منهم ، أضاف ، بعد ذلك ، إلى علمه ، فضلة سلوك واجتهاد ، صار من الكمل » .

وقال : « رأيت صبياناً من أهل الطريق من إخواني بلغوا بـ « مطالعة الكتب » ، في أيام قليلة ، ما لم يبلغ رجال باجتهادهم أربعين سنة أو خمسين سنة ، على أنهم كانوا سبباً لدخول أولئك الصبيان إلى الطريق . لكنهم لما وقفوا مع سلوكهم ، وسار أولئك الصبيان في مطالعة الكتب ، وفهمها ، تأخروا عن مداهم . فصار الصبيان شيوخاً ، والشيوخ صبياناً » .

« فمطالعة الكتب ، عند المحققين ، أفضل من أعمال السالكين . ومجالسة أهل الله تعالى مع « الأدب » أفضل من مطالعة الكتب . فعليك بملازمة (ق٧٦آ) الشيوخ ، فإن لم تجدهم ، فلازم مطالعة كتب الحقائق ، واعمل بمقتضاها تَصِلْ لمقصودك ، وَتَقَعْ بذلك على معرفة معبودك ، والسلام » . ـ انتهى كلام « الجيلي » رحمه الله تعالى[1] .

---

(١) الجملة الأخيرة ، بخط المؤلف ، على الهامش الأيمن للورقة من نسخة الأصل (ب) .

وصل [٢٧]
[العقل بين الشهود الأصلي والتكليف الشرعي]

اعلم[١] أن العقل أول مخلوق خلقه الله تعالى، كما ورد في الحديث عن رسول الله ﷺ أنه قال: «أول ما خلق الله العقل، قال له: أقبِلْ، فأقبل. ثم قال له: أدبر، فأدبر. ثم قال له: اقعد، فقعد. ثم قال له: انطق، فنطق. ثم قال له: اصمت، فصمت. فقال له: وعزتي وجلالي، وعظمتي وكبريائي، وجبروتي وسلطاني ما خلقت خلقاً أحب إلي منك، ولا أكرم علي منك. بك أُعْرَفُ، وبك أُعْبَدُ، وبك أُطَاعُ، وبك آخذ، وبك أعطي، وإياك أعاتب، ولك الثواب، وعليك العقاب. وما أكرمتك بشيء أفضل من الصبر». ـ كما سبق هذا الحديث.

وفي رواية «الديلمي» في الفردوس، عن عائشة رضي الله عنها قالت: «قال رسول الله ﷺ: أول ما خلق الله العقل، قال له: أقبل، فأقبل. ثم قال له: أدبر، فأدبر. ثم قال: ما خلقت شيئاً أعز عليَّ منك. بك آخذ، وبك أعطي...» إلى آخر الحديث[٢].

---

(١) حاشية في (س): «مطلب: «أول ما خلق الله العقل».

(٢) نسخة (ط) ص ٩٤ على الهامش الأيمن والأسفل بخط الطندنائي: «فإن للعقل نوراً يدرك به أموراً مخصوصة، وللإيمان نوراً يدرك كل شيء ما لم يقم فيه مانع. فبنور العقل تصل إلى معرفة الألوهية، وما يجب لها وما يجوز وما يستحيل. وبنور الإيمان يدرك العقل معرفة الذات وما ينسب الحق إلى نفسه. وللعقل ثلاثمائة وستين وجهاً. مقابل كل وجه من جانب الحق العزيز ثلاثمائة وستين وجهاً. كل وجه منها يمده بعلم لا يعطيه الوجه الآخر».

فإذا كان العقل بهذه المثابة عند أهل الله تعالى ، لا جرم جعله الله تعالى سبباً لتكليف المكلفين ، وشرطاً في خطابه تعالى ، بالأحكام الشرعية ، في هذا الدين . وحيث فضّله الله تعالى بهذه الفضيلة ، واختصه بهذه الخَصْلَةِ الجليلة ، لم يكن سبب / ذلك إلا[١] أنه سبحانه وتعالى أقبل عليه الإقبال المخصوص ، وتوجَّهَ على (ق٧٦ ب) تكوينه هذا التوجه ، المسمى بـ « الوجه » في عبارات النصوص ؛ وإن شاركته جميع الأشياء في التوجه المذكور ، بحكم قوله تعالى : ﴿ كل شيء هالك إلا وجهه ﴾ ، لأن الظلمة تنمحي بمقابلة النور . لكن « التوجه » إلى خلق العقل هو « توجه خاص » ، تتحقق بمشاهدته أهل العناية من الخواص . والتوجه يقتضي « الوجه الوجودي » و « النور الشهودي » . وذلك هو الوجود المطلق بالإطلاق الحقيقي ، وهو « الوجود الحق » الواحد القديم ﴿ لا إله إلا هو ﴾ .

[إرجاع العقل إلى شهوده الأصلي]

فلما حصل للعقل هذا « التوجه التام » ، بالوجه الوجودي العام ، لظهور سر التعريف ، وإيضاح إمكان التكليف . إذ لا تكليف لغير قابل ، ولا خطاب من موجود إلا لموجود حاصل . فألهمه سبحانه « دعوى الوجود » ، بما أودع في فطرته من المعاينة والشهود ، لمن تجلى عليه بـ « حقيقة الوجود » . قال تعالى : ﴿ فألهمها فجورها وتقواها ﴾ . فوجد العقل حينئذ نفسه موجوداً ، بعد ما كان مفقوداً . ثم إنه وجد الأشياء كلها ، المحسوسات والمعقولات ، كذلك موجودة[٢] ، مثل وجوده . والتبس عليه بحقائق الأغيار حقيقة مشهودة ، حتى بلغ في عالمه الجسماني تمام الخلقة ، واستحكم فيه سريان السر الروحاني ، ورد عليه خطاب[٣] الله تعالى على ألسنة الأنبياء والمرسلين ، ونزلت في حقه الكتب الإلهية بالأمر والنهي في شرائع الدين . وقد كلفه الله تعالى من الإيمان الإجمالي / بقوله : ﴿ قولوا : آمنا بالله (ق٧٧آ) وما أنزل إلينا . . . ﴾ ـ الآية . ومن العمل بمقتضى قوله تعالى : ﴿ فاتقوا الله

ما استطعتم ﴾ . فيَسَّرَ الله تعالى عليه ولم يعسر ، فقال تعالى : ﴿ يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر ﴾ . وقال تعالى : ﴿ وما جعل عليكم في الدين من حرج ﴾ .

والمقصود من ذلك التكليف والخطاب إرجاع العقل إلى ما كان يشهده في أصل فطرته من وجود رب الأرباب . فإذا رجع إلى شهوده ، وتحقق بحقيقة وجوده ، وعرف شيئية مفقوده ، فقد رجع عن معرفة جميع الأشياء إلى معرفة معبوده ، وحصل على نهاية مطلوبه ومقصوده . وقد ابتلاه الله تعالى بجميع ما لديه من الإدراك والأحوال والأعمال حتى يرجع إلى « شهوده الأصلي » ، ومعروفه الحقيقي. قال تعالى: ﴿وبلوناهم بالحسنات والسيئات لعلهم يرجعون﴾، وقال تعالى : ﴿ونبلوكم بالشر والخير فتنة ، وإلينا ترجعون﴾. فمتى وقف العقلُ، المكلَّفُ صاحبُهُ ، عند حالٍ أو عملٍ ، حَسُنَ شرعاً أو قَبُحَ ، فقد افتتن وامتحن وانغَرَّ وانقطع عن الله تعالى . ومتى صبر على هذا البلاء الذي ابتلى به ، من عمل الحسنات والسيئات والخير والشر ، راضياً بالحسنات والخير ، وساخطاً بالسيئات والشر ، وأقبل على ما يعنيه مما هو مطلوب منه من الاشتغال بمعرفة الوجود الحقّ المطلق ، الظاهر له بصورته ، وبجميع الصور المحسوسات والمعقولات على التنزيه التام ، / كما قررناه غير مرة في هذا الكتاب ، فقد أقبل على معرفة ما هو فوق طور العقل من العلم بالله الحق . ولله در الشيخ « عمر ابن الفارض » رضي الله عنه في قوله : [من الطويل] (ق٧٧ ب)

«ولا تك ممن طيشته دروسه بحيث استقلت عقله فاستفزَّت
فثم وراء العقل* علم يدق عن مدارك غايات العقول السليمة

(*) في الديوان : « النقل » . ر. أيضاً تحقيق

رقم البيت : 576 . A.J.ARBERRY. «Çhester Beatty Monographs», No 4. London 1952. P.107

تلقيتــه عني ، ومني أخـذتـه ونفسي كانت من عطائي ممدتي»

ومعنى قوله[١]: «تلقيته عني»، أي: عن الوجود الحق المطلق الذي أنا قائم به ، كما ذكرناه . وكذلك قوله : « ونفسي كانت من عطائي ممدتي » ، فإن « نفس النفس » هو الوجود الحق المطلق ، الظاهر بصورة النفس الإنسانية القائمة به سبحانه . ولا حلول ولا اتحاد . إذ ليس في الوجود « اثنينية » ، كما قررناه .

[سقوط التكليف عن المجذوبين]

فمتى شهـد العقل وجـوده الحق[٢] الذي هـو قائم بـه ، وتجـرد عن دعـواه في نفسـه ، وفي جميع الأشياء المحسوسة والمعقولة ، غاب العقل حينئذ ، إن صدق في هذا « الشهود » ، وسقطت عنه التكاليف الشرعية والحدود . لأنه يصير حينئذ مختلط العقل ، فاسد التدبير ، ويظهر عليه هذا الأمر . وهي حالة أرباب « الجذب » .

وقد عقد لهم « الشيخ الأكبر » رضي الله عنه باباً في الفتوحات المكية ، وهو الباب الرابع والأربعون وسماه : « باب البهاليل » .. وقال في أوله : .« يقول الله تعالى : ﴿ وترى الناس سكارى ، وما هم بسكارى ﴾ ، وذلك أن لله قوماً كانت عقولهم محجوبة ، بما كانوا عليه من الأعمال التي كلفهم الحق / تعالى في كتابه ، وعلى لسان رسوله ﷺ ، التصرف فيها شرعاً . وشرعها لهم ولم يكن لهم علم بـأن لله تعالى «فَجْآت» لمن خلا بـه في سره ، وأطـاعـه في أمـره ، وهَيَّأ قلبـه لنـوره ، من حيث لا يشعـر . ففاجأه الحق عـلى غفلة منـه بـذلـك ، وعـدم علمـه واستعداده لقابل أمر ، فذهب عقله في الذاهبين . وأبقى تعالى ذلك الأمر الذي فاجأه مشهـوداً له . فهـام بـه ، ومضى معـه ، فبقي في عـالم شهـادتـه بـروحـه الحيـواني ، يأكل ويشرب ، ويتصرف في ضروراته الحيوانية تصرف الحيوان المفطور على العلم بمنافعه المحسوسة ومضاره ، من غير تدبير ولا روية ولا فكر . فينطقُ بالحكمة ،

(ق١٧٨آ)

---

(١) ـ ط .

(٢) ط : العقل .

ولا علم له بها ، ولا يقصدُ نفعك بها . لتتعظ وتتذكر أن الأمور ليست بيدك ، إنك عبد مصرف بتصريف حكيمٍ .

« سقط التكليف عن هؤلاء . إذ ليس لهم عقول يقبلون بها ؛ ولا يفقهون بها . ﴿ تراهم ينظرون إليك وهم لا يبصرون ﴾ . ﴿ خذ العفو ﴾ ، أي القليل مما يجري على ألسنتهم من الحكم والمواعظ . وهؤلاء هم الذين يسمون « عقلاء المجانين » . يريدون بذلك أن جنونهم ما كان سببه فساد مزاج عن أمر كوني : من غذاء وجوع وغير ذلك ، وإنما كان عن تجلٍ إلهي لقلوبهم ، و « فجأةٍ » من فَجْآتِ الحق فجأتهم ، فذهبت بعقولهم . فعقولهم محبوسة عنده ، منعمة بشهوده ، عاكفة في حضرته ، منزهة في جماله . فهم أصحاب عقول بلا عقول ، / وعُرفوا في الظاهر (ق٧٨ ب) بـ « المجانين » ، أي : المستورين عن تدبير عقولهم . فلهذا سموا : « عقلاء المجانين » .

« قيل لأبي السعود بن شبل البغدادي ، عاقل زمانه : ما تقول في عقلاء المجانين من أهل الله ؟ فقال : رضي الله عنهم ، هم ملاح ، والعقلاء أملح منهم . قيل له : فبماذا يعرف مجانين الحق من غيرهم ؟ فقال : « مجانين الحق » تظهر عليهم آثار القدرة ، والعقلاء تشهد الحق بشهودهم » . ثم بسط الكلام في هذا المقام .

وصل [٢٨]
[الفرق بين الذات والصفات اعتباري]

اعلم أن الأشياء كلها : المحسوسات والمعقولات ، إلى مالانهاية له ، أمور متعينة بعلم الله تعالى أزلاً ، من غير ابتداء لها في أنفسها ، وهي في عدمها الأصلي على ما هي عليه . لا هي متعينة في علم الله تعالى ، لأن علم الله تعالى لا يكون محلاً للحوادث ولا ظرفاً لها أصلاً . وعلم الله تعالى هو « الوجود المطلق » الذي ذكرناه ، لأنه هو ذات الله تعالى . وإنما الفرق بين علم الله تعالى ، وبين ذاته اعتباري ، لا حقيقي .

فالوجود المطلق من حيث تعين الأشياء ، المعدومة في نفسها ، به ، هو علم الله تعالى ، ومن حيث هو في نفسه ، من غير اعتبار الأشياء متعينة به ، « ذات الله » تعالى ، كما سنذكره . كما أنه أيضاً من حيث وجود الأشياء به ـ حيث هي مضافة إليه أو هو مضاف إليها ، حتى صارت موجودة به في نظر العقل والحس ، كما ذكرنا ، بعد أن كانت معدومة ـ هو قدرة الله تعالى . والفرق اعتباري ، لا حقيقي ، بين « القدرة »و « الذات » . فإن القدرة هي الوجود / المطلق ؛ (ق٧٩ آ) والذات أيضاً هي الوجود المطلق . وهكذا أيضاً بقية الصفات ، والأسماء الإلهية مع الذات الإلهية . وليس إلا « الوجود المطلق » المذكور . فهو « علم » باعتبار ، و « ذات » باعتبار ، و « قدرة » باعتبار ، وهكذا . . . كما سنبينه ونوضحه .

وصل [٢٩]

[الكينونات الخمسة وإضافة الوجود إلى العقل]

اعلم أن هذا « التعين » ـ الذي ذكرناه للأشياء كلها : المحسوسات والمعقولات ، إلى مالانهاية له ـ بعلم الله تعالى الذي هو « الوجود المطلق » ، لا في علمه سبحانه ، إنما ذلك التعين هو « الخيال المطلق » المسمى بـ « العماء » الذي هو أول « كينونة » كان فيها ربنا ، عز وجل ، قبل خلق خلقه ، على حد ما ورد في الحديث الصحيح ، كما ذكره « الشيخ الأكبر » رضي الله عنه في **الفتوحات المكية** ، في « الباب السابع والسبعين ومائة » . قال : وذلك « أنه قيل لرسول الله ﷺ : أين كان ربنا قبل أن يخلق خلقه ؟ قال : « كان في عماء ما فوقه هواء ، وما تحته هواء » . وإنما قال ﷺ هذا من أجل أن العماء عند العرب هو السحاب الرقيق الذي تحته هواء وفوقه هواء . فلما سماه بـ « العماء » أزال ما يسبق إلى فهم العرب من ذلك فنفى عنه الهواء حتى يعلم أنه لا يشبهه من كل وجه . فهو أول موصوف بكينونة الحق فيه[1] .

« فإن للحق على ما أخبر ، سبحانه ، خمس كينونات :

[١] كينونة في العماء ، وهي ما ذكرناه .

[٢] وكينونة في العرش ، وهي قوله تعالى : ﴿ الرحمن على العرش استوى ﴾ .

(١) حاشية في الهامش الأيسر من الورقة ٦٩آ من نسخة (س) : « مطلب : للحق خمس كينونات » .

(ق٧٩ ب) [٣] وكينونة في السماء ، وهي قوله ﷺ : « ينزل ربنا كل ليلة / إلى سماء الدنيا » .

[٤] وكينونة في الأرض ، وهي قوله تعالى : ﴿ وهو الله في السموات وفي الأرض ﴾ .

[٥] وكينونة عامة . وهي مع الموجودات على مراتبها ، حيث ما كانت ، كما بين ذلك في حقنا فقال تعالى : ﴿ وهو معكم أينما كنتم ﴾ .

« وكل هذه « النسب » بحسب ما يليق بجلاله ، من غير تكييف ولا تشبيه ولا تصوير ، بل كما تعطيه ذاته . وما ينبغي أن ينسب إليها من ذلك . ﴿ لا إله إلا هو العزيز الحكيم ﴾ (. . .) .

« ففتح الله في ذلك « العماء » صورة كل ما سواه من العالم . فالآن ذلك العماء هو « الخيال المحقق » . ألا تراه يقبل صور الكائنات كلها ، ويصور ما ليس بكائن ؟ هذا لاتساعه . فهو عين العماء ، لا غيره . وفيه ظهرت جميع الموجودات » . ـ انتهى كلام « الشيخ »[1] رضي الله عنه .

[العقل يضيف الوجود إلى نفسه]

فهذا العماء المذكور في الحديث هو كناية عما ذكرنا من تعينات الأشياء كلها أزلاً بالوجود ، باعتبار أنه علم الله تعالى ، من غير أن يكون الوجود مضافاً إليها ، وذلك هو الخيال المطلق . ثم إن هذه التعينات كلها لها كثرة هي أعيانها المختلفة . ولها وحدة هي « العقل الأول » . فلما تجلى الله تعالى الذي هو « الوجود » أول ما تجلى على وحدة تلك التعينات ، ظهر « العقل الأول » برؤيته نفسَه موجوداً ، بإضافة الوجود المتجلي عليه ، إليه . ولولا أن العقل رأى ذلك « الوجود المتجلي عليه » لما أضافه إلى نفسه حتى وجد نَفْسَه موجودةً . ولما أضافه إلى كل شيء ، لأنه

---

(١) ط : الشيخ الأكبر .

رآه متجلياً ظاهراً بكل شيء ، ولكنه رآه العقل فأضافه ، ولم يعلم به لإطلاقه الحقيقي . فالتفت ذلك العقل إلى الكثرة من تلك التعينات / على مراتبها فوجدها (ق٨٠ آ) موجودة بما تجلى الوجود به عليها ، بالتفاته ذلك . وتبعه الحس في هذه الإضافة فظهرت الموجودات بإضافة الوجود إليها عند العقل والحس . وظهر العقل في كل تعين على حسبه ، فكثر وهو واحد ، كما كثر الوجود وهو واحد .

[شرح الكينونات الخمسة وحكم العقل بالإضافة]

فنقول : إن « الخيال المطلق » الذي هو « العماء » تعينت فيه أزلاً جميع صور الأشياء : المحسوسة والمعقولة ، مترتبة بعضها على بعض من التقديم والتأخير ، إلى مالانهاية له . . .

[١] فكينونة الحق فيه كناية عن تعينه بالحق مع ما هو فيه من جميع الأحوال المترتبة . وليس هو في الحق سبحانه ، بل الحق فيه ، كما ورد ، بتعيينه له بعلمه تعالى الذي هو « الوجود المطلق » . فالوجود المطلق معيِّنٌ له ، ولكل شيء منه ، إلى الأبد . وهذه هي الكينونة الأولى للحق تعالى .

[٢] ثم الكينونة الثانية التي للحق تعالى ، الذي هو الوجود ، من اعتبار أنه قدرة الله تعالى ، هي « الكينونة في العرش » ، من قوله تعالى : ﴿ الرحمن على العرش استوى ﴾ ، وهي كناية عن إضافة الوجود الحق ، من اعتبار أنه « الرحمن » ، مع بقية الأسماء ، إلى « العرش » الذي هو متعين في العماء بأنه خيال مطلق .

[٣] ثم الكينونة الثالثة ، « كينونة الأرض » بإضافة الوجود المطلق إليها ، من اعتبار أنه « الإله الجامع للأسماء » ، والأرض هنا[1] هي مجموع الطبائع والعناصر .

[٤] ثم الكينونة الرابعة ، « كينونة السماء » ، وهي عالم الأفلاك ، والملائكة ،

(١) ب : خط المؤلف ، إضافة على الهامش الأيمن للورقة .

والأرزاق : الحسية والمعنوية . وكل ذلك طبيعي وعنصري ؛ وذلك بإضافة الوجود المطلق إليها ، من اعتبار أنه « الرب » .

(ق٨٠ب) [٥] ثم الكينونة الخامسة / وهي « الكينونة من جميع ما في الأرض » من المولدات : الجمادات والنباتات والحيوان والإنسان ، وذلك أيضاً بإضافة الوجود إليها، من اعتبار[1] أنه هُوَ «اسم مضمر». وإنما العقل هو الحاكم بهذه الإضافة، كما بيناه. ومع قطع النظر عن حكم العقل، لا إضافة في نفس الأمر. وهي « الكينونة الأولى القديمة » ، المشار إليها بـ« العماء » ، وبقوله ﷺ : « كان الله ولا شيء معه ، وهو الآن على ما عليه كان » .

---

(١) ـ ط : من اعتبار .

وصل [٣٠]

[العماء والخيال المطلق والعقل الأول]

اعلم أن « العماء » الذي ذكرنا أنه هو « الخيال المطلق » ، وهو الذي تعينت فيه ، بـ « الوجود المطلق » ، صور الأشياء كلها ، أولاً ، بـ « علم الحق » تعالى الذي هو ذلك «الوجود المطلق»ـ كما أخرج «الديلمي» في الفردوس عن أبي هريرة رضي الله عنه ، قال : قال رسول الله ﷺ : « سبق علم الله في خلقه ، قبل أن يخلقهم ، فهم صائرون إلى ما علم الله عز وجل منهم » . ـ انتهى ـ ثم ظهر منه بالوجود المطلق ، الذي هو « القدرة الإلهية » جميع ما تعين فيه على التدريج ، من تلك « الصور الخيالية » . فقد كان أول ظاهر منه ، بإضافة الوجود المطلق ، هو « العقل الأول » . ظهرت من ذلك العقل قوة « الإضافة » المذكورة .

فنظر « العقل الأول »إلى نفسه ، وليست نفسه غير « الخيال المطلق » الذي هو « العماء » المذكور ، فانصبغ بـ « الوجود المطلق » العقل في نفسه ، وكل ما هو تلبع له من ذلك الخيال المطلق ، والعرش وما يحتوي عليه ، والأرض وما فيها من الأصول / والطبائع ، والسموات وما اشتملت عليه من الأفلاك والأملاك ، وجميع (ق٨١ آ) المولدات . وكل ذلك الانصباغ بـ « الوجود المطلق » لاعتبار الإضافة المذكورة إلى الوجود المطلق الذي هو الله تعالى ، كما قال سبحانه : ﴿ صبغة الله ، ومن أحسن من الله صبغة ؟ ونحن له عابدون ﴾ .

ومن المعلوم أن كل ذرة من ذرات ما اشتمل عليه « العماء » ، الذي هو

« الخيال المطلق » ، مقابلة لـ « الوجود المطلق » في حضرة الأزل ، حيث هي معدومة بالعدم الأصلي ، من اعتبار أن « الوجود المطلق » هو « العلم الإلهي » المحيط بكل شيء ، والقيوم على كل شيء . وما ذلك إلا لأن الوجود المطلق عالم بنفسه ، بـ «علم» هو عين «الوجود المطلق» ، كما ذكرنا . فاقتضى ذلك «العلم بنفسه »الذي هو « عين نفسه » تعين ما اشتمل عليه « العماء » من جميع ما هو داخل في « الخيال المطلق » من الأشياء التي لا تتناهى . وكل شيء منها مستند إلى « الوجود المطلق » لأنه خالقه في الأزل ، ومدبره ، وناقله من حال إلى حال .

وذلك لأن جميع الحضرات والمراتب التي هي معتبرة للوجود المطلق الواحد الحق مما يسمى صفات وأسماء من المحكمات والمتشابهات ، متوجهة أزلاً ، بطريق التعيين ، لجميع ما هو متعين في حضرة العماء ، التي هي الخيال المطلق . وإلى ذلك الإشارة بقوله تعالى : ﴿ والله من ورائهم محيط ﴾ ﴿بل هو﴾، أي الله : ﴿ قرآن مجيد ﴾ . وهو الوجود المطلق . لأن القرآن كلام الله ، و « الكلام صفة المتكلم »، وصفته تعالى عين ذاته، وذاته: الوجود المطلق، فكلامه[1]: الوجود المطلق . / ثم قال تعالى : ﴿ في لوح محفوظ ﴾ ، واللوح المحفوظ نفس « القلم الأعلى» . والقلم الأعلى هو العقل الأول الذي هو أول متعين بإضافة الوجود المطلق من العماء ، بل هو العماء ، وهو الخيال المطلق . (ق٨١ ب)

(١) ب : خط المؤلف ، « الوجود المطلق ، فكلامه » ، على الهامش الأيسر للورقة .

وصل [٣١]
[العدد والوجود]

اعلم أن الحوادث كلها مثالها مثال مراتب الأعداد كلها . فإنها أمور اعتبارية معنوية . كما أن الوجود المطلق مثاله مثال المعدود بتلك الأعداد كلها ، إلى مالانهاية له . فإنه « الواحد » لا غير . وكلما عُدَّ ذلك الواحد بمرتبة من مراتب العدد اختلفت المرتبة ، فكان غير الآخر المعدود بالمرتبة الأخرى ، باعتبار مرتبة العدد التي عُدَّ بها وهو في نفسه « الواحد » لا غير .

فانظر سريان الواحد في مراتب الأعداد من غير أن يتغير عن كونه واحداً ، وإنما تلك المرتبة مرتبة له واعتبار من الاعتبارات . وليس « الواحد » من مراتب الأعداد لأنه ليس بعدد . وأما « الثاني »فإنه هو الواحد ، لا زائد عليه ؛ غير أنه في مرتبة أولى من مراتب الأعداد . وكذلك « الثالث » هو الواحد أيضاً ، ولكنه في مرتبة أخرى من مراتب الأعداد غير المرتبة التي قبله . وهكذا « الرابع »و « الخامس » و « السادس » و « السابع » إلى مالانهاية له من المراتب . . . و « الواحد » هو المعدود بهذه المراتب كلها من غير أن يتغير هو في نفسه عن كونه واحداً . وإنما تغيرت المراتب واختلفت عليه من حيث هي مراتب فقط .

وكذلك هنا هذا « الوجود الواحد الحق » قامت به كل مرتبة من مراتب الحوادث . وكل الحوادث مراتب / فقط ، قائمة بالوجود الواحد الحق ، وهو نازل (ق٨٢ آ) بها . وهي مختلفة متغيرة متبدلة ، لأنها لا نهاية لها ، وهو على ما هو عليه في نفسه أزلاً وأبداً .

[فلسفة العدد لدى ابن عربي] :

وذكر « الشيخ الأكبر » رضي الله تعالى عنه في **الفتوحات المكية** ، في « الباب الحادي والثلاثين ومائة » ، في « مقام ترك العبودية » ، من حضرة التحقيق ، قال : « لا يصح ترك العبودية إلا عند من يرى أن عين الممكنات باقية على أصلها من العدم . وأنها مظاهر للحق الظاهر فيها . فلا وجود إلا لله ، ولا أثر إلا لها . فإنها بذاتها تُكْسِبُ وجودَ الظاهرِ ما تقع به الحدود في [عين] كل ظاهر ، فهي أشبه شيء بالعدد . فإنه[1] معقول لا وجود له ، وحكمه سارٍ ثابتٌ في المعدودات . والمعدودات ليست سوى صور الموجودات ، كانت ما كانت . والموجودات ، سبب كثرتها أعيان الممكنات . وهي أيضاً سبب اختلاف صور الموجودات . فالعدد حكمه مقدم على حكم كل حاكم .

« ولما وصلت إلى هذا المحل نمت ، فرأيت رسول الله ﷺ في منامي ، وأنا بين يديه . وقد سألني سائل ، وهو يسمع : « ما أقل الجمع في العدد ؟ » فقلت : عند الفقهاء اثنان ، وعند النحويين ثلاثة . فقال ﷺ : « أخطأ هؤلاء وهؤلاء ! » فقلت له : يا رسول الله كيف أقول ؟ قال : « إن العدد شفع ووتر ، يقول الله تعالى : ﴿ والشفع والوتر ﴾ ، والكل عدد ، فميِّز . ثم أخرج ﷺ خمسة دراهم بيده المباركة . ورمى بها على حصير كنا عليه : فرمى درهمين بمعزل ، ورمى ثلاثة بمعزل ، وقال لي : « ينبغي لمن سئل عن هذه المسألة أن يقول / للسائل : (ق٨٢ ب) عن أي عدد تسأل ؟ عن العدد المسمى شفعاً ؟ أو عن العدد المسمى وتراً ؟ » ، ثم وضع يده ﷺ على الدرهمين وقال : « هذا أقل الجمع في عدد الشفع ، ثم وضع يده ﷺ على الثلاثة ، وقال : « هذا أقل الجمع في عدد الوتر . هكذا فَلْيُجِبْ من سُئل عن هذه المسألة ، كذا هو عندنا » . فاستيقظت فقيدتها في هذا الباب ، وأنا في غاية السرور برؤيته عليه السلام (. . .) .

---

(١) في الفتوحات ، القاهرة ١٣٢٩هـ ، جـ٢ ، ص٢١٥ : « فإنها » . وهنالك تعديلات أخرى أدخلها النابلسي على النص لتقديمه لم نشر إليها . فهي لا تؤثر على المعنى العام .

[المسألة الغامضة لدى ابن عربي]

« فنرجع ونقول : فالعدد حكمه مقدم على حكم كل حاكم . فحكم على الممكنات بالكثرة ، وحكمت كثرة الممكنات واختلاف استعداداتها ، على الظاهر فيها ، مع أحديته. فكثّرته كثرة الممكنات . ولما كان الأمر هكذا ، لم يمكن أن يكون للعبودية عين .

« ومن حكم العدد ، وقوة سريانه ، وإن لم يكن له وجود ، قول الله تعالى : ﴿ ما يكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم ، ولا خمسة إلا هو سادسهم ، ولا أدنى من ذلك ﴾ يعني : الاثنين ، وهذا يعضد رؤيانا المتقدمة ، ﴿ ولا أكثر ، إلا هو معهم ، أين ما كانوا ﴾ من المراتب التي يطلبها العدد ، فينسحب عليها حكم العدد .

« وقوله عليه السلام : « إن لله تسعة وتسعين اسماً ، مائة إلا واحداً» . هذا من حكم العدد . وقال الله تعالى : ﴿ لقد كفر الذين قالوا : إن الله ثالث ثلاثة ﴾ ، ولم يكفر من قال : «إنه رابع ثلاثة » ، وذلك لأنه سبحانه لو كان ثالث ثلاثة ، أو رابع أربعة ، لكان من جنس الممكنات . وهو[1]، سبحانه ، ليس من جنس الممكنات . فلا يقال : إنه واحد منها . فهو واحد أبداً لكل كثرة وجماعة ، ولا يدخل معها في الجنس . فهو رابع ثلاثة ، فهو واحد . وخامس أربعة ، فهو واحد . . . بالغاً ما بلغ .

« فذلك هو / مسمى الله . فهو وإن كان هو الوجود الظاهر بصور ما هي (ق٨٣ آ) المظاهر عليه ، فما هو من جنسها . فإنه واجب الوجود لذاته ، وهي واجبة العدم لذاتها . فلها الحكم فيمن تلبّس بها ، كما للزينة الحكم فيمن تزين بها . فنسبة الممكنات للظاهر نسبة العلم والقدرة للعالم والقادر . وما ثم عين موجودة تحكم

---

(١) ب : خط المؤلف من « وهو ، سبحانه . . . جنس الممكنات » ، على الهامش الأيمن للورقة .

على هذا الموصوف بأنه عالم وقادر . فلهذا نقول : إنه عالم لذاته وقادر لذاته .

« وهكذا هي الحقائق . فالعدد حاكم لذاته في المعدودات . ولا وجود له . والمظاهر حاكمة في صور الظاهر ، وكثرتها في عين الواحد ، ولا وجود لها . وليس عندنا في « العلم الإلهي » مسألة « أغمض » من هذه المسألة » . ـ انتهى كلام « الشيخ الأكبر » رضي الله عنه .

وصل [٣٢]
[الأشياء كلها أمور لطيفة بمنزلة الخيال والسراب]

اعلم أن الأشياء كلها أمور لطيفة جداً بحيث أنها بمنزلة الخيال ، والسراب الذي يرى من بعيد وهو ليس بشيء ؛ حتى الكثائف كلها : كالصخور والأحجار والجمادات والأشجار . وإنما رؤيتها كثيفة بغلبة الطبع ، بل رؤيتها موجودة ، بالنظر العقلي ، والحس تابع للنظر العقلي ، كما ذكرنا فيما سبق . وأما هي في نفسها ، فهي بمنزلة المعاني اللطيفة المتعينة في عقل المتعقل ، من حيث قيامها وثبوتها بالوجود المطلق الحق . كما قال « العفيف التلمساني » تلميذ « الصدر القونوي » قدس الله سرّهما ، من أبيات له : [من الكامل]

« معنىً به لطف الكثيف فأصبحت صم الجبال هي الغصون الميَّسُ
وحقيقةُ طوت البعيد ، فـ « رامةٌ » « نجدٌ » ، وليث الغاب ظبي أخنسُ »

[عالم الخيال في مذهب ابن عربي]

(ق٨٣ ب)

ويناسب هذا ما ذكره « الشيخ الأكبر » رضي الله عنه في **الفتوحات/المكية** في «البـاب السابـع والسبعين ومـائة[1]»، في النـوع السادس من «علوم المعـرفة»، وهـو « علم الخيال » ، وعالمه المتصل والمنفصل : « وهذا ركن عظيم من أركان المعرفة (. . .) إذا لم يحصل للعارفين فما عندهم من المعرفة رائحة » .

قال : « ثم إنه يؤيد ما ذكرناه أنك لا تشك أنك مدرك لما أدركته أنه حق محسوس لما تعلق به الحس . وأن الحديث الوارد عن النبي ﷺ في قوله : « الناس نيام ، فإذا ماتوا انتبهوا » ، فبيّن ﷺ أن ما أدركتموه في هذه الدار هو مثل إدراك النائم . بل هو إدراك النائم في النوم ، وهو خيال . ولا نشك أن الناس في

(١) ـ ط .

« الوجه » و « اليد » و « القدم » و « النزول » و « المجيء » ، وغير ذلك . . .

وظهرت صور المخلوقات في مرآة الوجود الحق الذاتي ، سبحانه ، كثيرة متعددة مختلفة ، لكثرة الصفات والأسماء الإلهية ، مع وحدة الذات الإلهية .

[بيان كون الوجود الحق الذاتي تعالى مرآة لظهور المخلوقات]

إذا علمت هذا فنقول : أما بيان كون الوجود الحق الذاتي تعالى بمنزلة المرآة لظهور صور[1] المخلوقات كلها فيها : فإنه تعالى عالم بذاته أزلاً وأبداً ، وعالم بصفاته وأسمائه ، فلزم من ذلك أنه عالم بجميع مخلوقاته ، وكذلك سميع بصير بذاته وصفاته وأسمائه ، فلزم من ذلك أيضاً أنه سميع بصير بجميع مخلوقاته . وأصل ذلك أنه تعالى تجلى بذاته ، من حيث أن ذاته هي « الوجود الصرف » الذي هو مجموع اعتبارات له تعالى منه تعالى ، أزلاً وأبداً . تسمى ذاته بسبب تلك الاعتبارات المذكورة صفات / له وأسماء لا يبلغها الإحصاء . (ق٨٥ آ)

فكان سبحانه متوجهاً من الأزل على ذاته التي هي « الوجود الصرف » ، من حيث هي ذات له ، لا اعتبار فيها أصلاً . لأنه يعلمها . والعالم متوجه على المعلوم . فسمي ذلك المتوجه « وجهاً إلهياً » ، كما قال تعالى : ﴿ أينما تولوا فثم وجه الله ﴾ . فعمم في جميع « أينيات التوجه » . وقال تعالى : ﴿ كل شيء هالك ، إلا وجهه ﴾ . فأخبر تعالى بهلاك كل صورة من صور المخلوقات وفنائها واضمحلالها . لأنها مقتضى الاعتبارات الصفاتية ـ الأسمائية . ما عدا « الحضرة الذاتية » فإنها « الوجه الإلهي » ، إذا لم يكن « التوجه » معتبراً فيها . وإن كان معتبراً فهي الاعتبارات الصفاتية والأسمائية .

وذلك هو أيضاً « أمره » تعالى ، المقدر في الأزل جميع صور المخلوقات كلها ، على حسب ما اقتضته الاعتبارات المسماة بـ « الصفات والأسماء » . مترتبة تلك الصور كلها بالحكمة الإلهية . فظهرت بسبب ذلك جميع صور المخلوقات المقدرة ، المترتبة في مرآة الوجود الحق ، من حيث أنه « ذات لا اعتبار فيها أصلاً » . كما

---

(١) ـ ط .

يشير إليه قوله تعالى : ﴿ كتب ربكم على نفسه الرحمة ﴾ . وقوله تعالى : ﴿ كتب الله : لأغلبن أنا ورسلي ﴾ . وصور المخلوقات المقدرة المترتبة كثيرة ، فكثرت المخلوقات ، وتقدم بعضها على بعض إلى الأبد .

ومرآة الوجود الحق واحدة ، مظهرة لكل صورة من صور المخلوقات إلى الأبد . فكل صورة ظاهرة في مرآة « الوجود الحق الذاتي » هي صورة الوجود الحق الصفاتي ـ الأسمائي . لا من حيث / كونه « عين الذات » ، بل من حيث الاعتبارات المذكورة . (ق٨٥ ب)

[كل وجودٍ ظاهرٌ في مرآة كل صورة هو وجود الحق]

وأما بيان كون كل صورة من جميع صور المخلوقات بمنزلة « المرآة الصافية » لظهور الوجود الحق ، سبحانه ، فيها : الصفاتي ـ الأسمائي . فإن كل صورة من تلك الصور التي هي صور المخلوقات ، كلما ظهرت في مرآة الوجود الحق سبحانه ثبتت وتحققت في تلك المرآة . فكانت بثبوتها وتحققها مرآة أيضاً لظهور الوجود الصفاتي ـ الأسمائي المتوجه بها على مرآة الوجود الحق الذاتي ليعلم الذات .

فوجود صور المخلوقات هو ظهور[1] الوجود الحق ، سبحانه ، الصفاتي ـ الأسمائي . وهو واحد لا يختلف ، وإن تعدد بتعدد مرايا تلك الصور الكثيرة . فكل وجودٍ ظاهرٌ في مرآة كل صورة من صور المخلوقات هو وجود الحق تعالى الصفاتي ـ الأسمائي ، من حيث أنه عين الذات .

فصور المخلوقات هي مقتضى توجه الوجود ، من حيث أنه صفات وأسماء لايبلغها الإحصاء بالعلم ، على الوجود نفسه، من حيث أنه « ذات إلهية »، ليعلمها . والوجود الظاهر في صور المخلوقات هو الوجود المعلوم ، من حيث إنه الذات الإلهية في العلم الإلهي .

---

(١) ب : خط المؤلف ، على الهامش الأيمن للورقة من « ظهور الوجود الحق . . . وحتى كل صورة من صور المخلوقات هو » .

[كل الصور للوجود الحق ولا صورة للذاته]

فليست إلا الوجود الحق سبحانه ، له الصور كلها ، من حيث أنه[1] صفات وأسماء . والصور كثيرة . والصفات والأسماء كثيرة . ولا صورة له من حيث أنه ذات أزلية . والذات واحدة ، والوجود الظاهر في جميع الصور واحد . فصور المخلوقات كلها ، على ما هي عليه إلى الأبد ، حائلة من غير حيلولة بين الوجود الحق الصفاتي - الأسمائي وبين الوجود الحق الذاتي .

فالوجود الحق الصفاتي - الأسمائي فوقها ، كما قال تعالى : ﴿ يخافون ربهم من فوقهم ﴾ . وقال تعالى : ﴿ وهو القاهر فوق عباده ﴾ . والوجود الحق الذاتي تحتها ، كما قال النبي ﷺ ، فيما رواه « الترمذي » في سننه ، بإسناده / عن أبي هريرة رضي الله عنه ، في حديث طويل ، قال في آخره : « ثم قال (يعني النبي ﷺ) : والذي نفس محمد بيده لو أنكم دليتم بحبل إلى الأرض السفلى لهبط على الله ، ثم قرأ : ﴿ هو الأول والآخر ، والظاهر والباطن ، وهو بكل شيء عليم ﴾ . - انتهى . (ق ٨٦ أ)

[الجهتان المنسوبتان إلى الله]

ولهذا كانت جهة الفوق وجهة التحت منسوبتين إلى الله تعالى . فالإمداد بالأمطار والغيوث من السماء ، والإنبات بالزروع والثمار من الأرض . قال الله تعالى : ﴿ ولو أن أهل القرى آمنوا واتقوا لفتحنا عليهم بركات من السماء والأرض ﴾ . وقال تعالى : ﴿ ولو أنهم أقاموا التوراة والإنجيل وما أنزل إليهم من ربهم لأكلوا من فوقهم ومن تحت أرجلهم ﴾ . وقال تعالى : ﴿ أأمنتم من في السماء أن يخسف بكم الأرض؟ ﴾ . وقال تعالى : ﴿ وهو الذي في السماء إله ، وفي الأرض إله ﴾ . وقال تعالى : ﴿ والأرض جميعاً قبضته ، والسموات مطويات بيمينه ﴾ .

وأما الجهات الأربع الباقية ، فهي جهات عدو الله الشيطان . قال الله تعالى حكاية عنه [عن الشيطان] : ﴿ ثم لآتينهم من بين أيديهم ومن خلفهم وعن

---

(١) ط : أنها .

أيمانهم وعن شمائلهم ﴾ . ولم يقل من فوقهم ، ولا من تحتهم . لعلمه أن هاتين الجهتين منسوبتان إلى الله تعالى . فلا يقدر أن يأتي منهما .

وأما قوله تعالى : ﴿ أينما تولوا فثم وجه الله ﴾ ، فالتعميم في « الأينية » لا في « الجهة » . ولهذا قال : ﴿ فثم ﴾ ، أي : هناك ﴿ وجه الله ﴾ ، يعني باعتبار الفوقية والتحتية كذلك . والله الموفق والهادي .

وصل [٣٤]
[مبحث الجهات الست والترقي بين العوالم الأربعة]
[وهو من إبداع النابلسي]

اعلم أن « الفوقية » و « التحتية » على قسمين : فوقية مقيدة ، وتحتية مقيدة . وهما جهتان معروفتان ، وليستا[1] / مرادتين هنا بخصوصهما في نسبتهما إلى (ق٨٦ ب) الله تعالى . وفوقية مطلقة ، وتحتية مطلقة . وأعني بالإطلاق : نفي خصوصهما بالجهتين المعروفتين . فالفوقية المطلقة هي التي ينشأ من جهتها كل شيء ، ويتكون ويظهر بالتدريج ، إلى أن يضمحل ويزول ، وهي[2] فوقية النفوس : الإنسانية والحيوانية والنباتية والجمادية ، المنفوخة في الأجسام العنصرية ، من جهة الأرواح والعقول الفلكية والأمرية . المنبعث ذلك من جهة « الموجود الأول الكلي » الذي هو أول مخلوق . ولا جهة لهذه النفوس مخصوصة من الجهات الست . فهي جهة الغيب المطلقة عن خصوص الجهات الست .

وتقابلها التحتية المطلقة التي هي جهة الأجسام العنصرية ، سواء كان لها قلب ، كالأجسام الإنسانية والحيوانية ، أو كانت كلها قلباً ، كالأجسام النباتية والجمادية . والقلب هنا هو الشكل الصنوبري الكائن في الجهة الشمالية من تجويف الجسم . وهي التحتية المطلقة عن الجهات الست أيضاً . لأن هذه النفوس منفوخة في هذه الجسمانيات أينما كانت . وليس النفخ سارياً فيها من جهة مخصوصة ، بل من جميع الجهات ، حتى من جهة الداخل وجهة الخارج معاً .

---

(١) س : وليس ؛ ط : وليسا .

(٢) ب : خط المؤلف : « وهي » على الهامش الأيسر للورقة .

[كل الصور للوجود الحق ولا صورة لذاته]

فما ثمة إلا الوجود الحق سبحانه ، له الصور كلها ، من حيث أنه[1] صفات وأسماء . والصور كثيرة . والصفات والأسماء كثيرة . ولا صورة له من حيث أنه ذات أزلية . والذات واحدة ، والوجود الظاهر في جميع الصور واحد . فصور المخلوقات كلها ، على ما هي عليه إلى الأبد ، حائلة من غير حيلولة بين الوجود الحق الصفاتي - الأسمائي وبين الوجود الحق الذاتي .

فالوجود الحق الصفاتي - الأسمائي فوقها ، كما قال تعالى : ﴿ يخافون ربهم من فوقهم ﴾ . وقال تعالى : ﴿ وهو القاهر فوق عباده ﴾ . والوجود الحق الذاتي تحتها ، كما قال النبي ﷺ ، فيما رواه « الترمذي » في سننه ، بإسناده / عن أبي هريرة رضي الله عنه ، في حديث طويل ، قال في آخره : « ثم قال (يعني النبي ﷺ) : والذي نفس محمد بيده لو أنكم دليتم بحبل إلى الأرض السفلى لهبط على الله ، ثم قرأ : ﴿ هو الأول والآخر ، والظاهر والباطن ، وهو بكل شيء عليم ﴾ . - انتهى . (ق٨٦ آ)

[الجهتان المنسوبتان إلى الله]

ولهذا كانت جهة الفوق وجهة التحت منسوبتين إلى الله تعالى . فالإمداد بالأمطار والغيوث من السماء ، والإنبات بالزروع والثمار من الأرض . قال الله تعالى : ﴿ ولو أن أهل القرى آمنوا واتقوا لفتحنا عليهم بركات من السماء والأرض ﴾ . وقال تعالى : ﴿ ولو أنهم أقاموا التوراة والإنجيل وما أنزل إليهم من ربهم لأكلوا من فوقهم ومن تحت أرجلهم ﴾ . وقال تعالى : ﴿ أأمنتم من في السماء أن يخسف بكم الأرض؟ ﴾ . وقال تعالى: ﴿ وهو الذي في السماء إله ، وفي الأرض إله ﴾ . وقال تعالى : ﴿ والأرض جميعاً قبضته ، والسموات مطويات بيمينه ﴾ .

وأما الجهات الأربع الباقية ، فهي جهات عدو الله الشيطان . قال الله تعالى حكاية عنه [عن الشيطان] : ﴿ ثم لآتينّهم من بين أيديهم ومن خلفهم وعن

---

(١) ط : أنها .

أيمانهم وعن شمائلهم ﴾ . ولم يقل من فوقهم ، ولا من تحتهم . لعلمه أن هاتين الجهتين منسوبتان إلى الله تعالى . فلا يقدر أن يأتي منهما .

وأما قوله تعالى : ﴿ أينما تولوا فثم وجه الله ﴾ ، فالتعميم في « الأينية » لا في « الجهة » . ولهذا قال : ﴿ فثم ﴾ ، أي : هناك ﴿ وجه الله ﴾ ، يعني باعتبار الفوقية والتحتية كذلك . والله الموفق والهادي .

وصل [٣٤]
[مبحث الجهات الست والترقي بين العوالم الأربعة]
[وهو من إبداع النابلسي]

اعلم أن « الفوقية » و « التحتية » على قسمين : فوقية مقيدة ، وتحتية مقيدة . وهما جهتان معروفتان ، وليستا[1] / مرادتين هنا بخصوصهما في نسبتهما إلى الله تعالى . وفوقية مطلقة ، وتحتية مطلقة . وأعني بالإطلاق : نفي خصوصهما بالجهتين المعروفتين . فالفوقية المطلقة هي التي ينشأ من جهتها كل شيء ، ويتكون ويظهر بالتدريج ، إلى أن يضمحل ويزول، وهي[2] فوقية النفوس : الإنسانية والحيوانية والنباتية والجمادية ، المنفوخة في الأجسام العنصرية ، من جهة الأرواح والعقول الفلكية والأمرية . المنبعث ذلك من جهة « الموجود الأول الكلي » الذي هو أول مخلوق . ولا جهة لهذه النفوس مخصوصة من الجهات الست . فهي جهة الغيب المطلقة عن خصوص الجهات الست . (ق٨٦ ب)

وتقابلها التحتية المطلقة التي هي جهة الأجسام العنصرية ، سواء كان لها قلب ، كالأجسام الإنسانية والحيوانية ، أو كانت كلها قلباً ، كالأجسام النباتية والجمادية . والقلب هنا هو الشكل الصنوبري الكائن في الجهة الشمالية من تجويف الجسم . وهي التحتية المطلقة عن الجهات الست أيضاً . لأن هذه النفوس منفوخة في هذه الجسمانيات أينما كانت . وليس النفخ سارياً فيها من جهة مخصوصة ، بل من جميع الجهات ، حتى من جهة الداخل وجهة الخارج معاً .

---

(١) س : وليس ؛ ط : وليسا .

(٢) ب : خط المؤلف : « وهي » على الهامش الأيسر للورقة .

وأما عالم الأجسام النورانية ، ففوقيتها المطلقة وتحتيتها المطلقة غير مخصوصة أيضاً بجهة من الجهات الست . وأما عالم الأجسام العنصرية ، ففوقيتها المطلقة وتحتيتها المطلقة مخصوصة ، ولكن لا تعين لها من جهة من الجهات الأربع الباقية .

[ظهور ونمو الجماد وترقيه إلى النباتية والحيوانية والإنسانية]

(ق٨٧ آ) وإنما فوقية الجسم العنصري من جهة ظهوره ونموه وتكوينه وانبعاثه عن غيره ، وتحتيته المطلقة ، ما يقابل ذلك . وكل جسم عنصري جمادٌ ، فيشارك الجمادات من حيث ابتداء تكوينه وسريان «الروح الجمادية» فيه .

فمن الجمادات ما يتكون من جهة السماء ، ومنها ما يتكون من جهة الأرض ، ومنها ما يتكون من جهة أخرى من الجهات الست . ففوقيته المطلقة : جهة تكوينه وابتداء ظهوره ، وسريان روحه فيه . فإذا تم الجسم في جماديته ، وقَبِلَ أن يترقى إلى عالم النباتية، قويت فيه روح جماديته، فصارت روحاً نباتية. وابتداء تكوينه نباتاً من جهة من الجهات الست ، على حسب « الأسباب الموجبة » لذلك . فإذا تَمَّتْ نباتيته، وقَبِلَ أن يترقى إلى عالم الحيوانية، قويت فيه روح نباتيته، فصارت روحاً حيوانية فيه . وابتداء تكوينه حيواناً من جهة من الجهات الست ، فإذا تمت حيوانيته وقَبِلَ أن يترقى إلى عالم الإنسانية ، قويت روحه الحيوانية بابتداء ظهور العقل فيه ، فصارت روحه روحاً إنسانية .

وأما عالم الأصول : من الطبائع والعناصر وما تولد منها فتكوينها وابتداء ظهورها من عالم الأرواح من جهة الغيب ، ليست من جهة مخصوصة من الجهات الست .

والحاصل أن كل جهة كان منها ابتداء النمو والظهور فهي الفوقية المطلقة ، ويقابلها التحتية المطلقة ، من جهة ما هو الشيء متوجه عليه . وهكذا في كل كائن بحسبه ، حتى في المعاني العقلية .

(ق٨٧ ب) وأما بقية الجهات الأربع ، فهي جهات / مقيدة ، لا غير . لأنها جهات الشيطان والجهتان الأوليان جهات الرحمن ، كما ذكرناه .

ولم نجد هذا المبحث في كتاب ، ولا في تقرير إنسان . وبالله المستعان .

وصل [٣٥]

[إثبات وجود الأشياء وأطوار ما « وراء العقل »]

اعلم بأننا قاطعون جازمون بأن الأشياء كلها : المحسوسات والمعقولات ، موجودات متحققات ثابتات ، في نظر العقل والحس ، من غير شبهة أصلاً . ولكن هذا كله في نظر العقل والحس ، كما ذكرناه غير مرة ، وكررنا ذكره ليتضح عند كل أحد . وليس مرادنا نفي الأشياء ، وكونها عدماً عند العقل والحس ، في جميع ما نقوله في هذا الكتاب وغيره من كتبنا . ونحن مع العقلاء في إثبات وجود الأشياء : من المحسوسات والمعقولات،من غير فرق بيننا وبينهم أصلاً . وأما مع قطع النظر والالتفات إلى نظر العقل والحس ، فليس شيء بموجود أصلاً مع الوجود المطلق ، الذي ذكرناه . بل ولا عقل ولا حس أيضاً في نظر أهل التحقيق .

ولهذا نقول : إن علمنا هذا من « وراء طور العقل » ، لأنه فوق العقل . قال في زبدة الحقائق لـ « عين القضاة الهمداني » ، تلميذ العارف بالله تعالى « أحمد بن محمد أخي حجة الإسلام الغزالي » رحمهم الله تعالى : « ما دمت تطمع في التصديق بحقيقة العلم الأزلي من طريق المقدمات فأنت بَعْدُ تضرب في حديد بارد . وإنما التصديق الحقيقي به موقوف على ظهور نور في الباطن ، ينشرح به صدرك ، وتتسع له حوصلتك ، فتدرك بذلك النور أن الله تعالى لا يشبه علمه علم الخلائق . وينقطع عند ذلك طمعك عن / الإيمان المستفاد من طريق العلم ، (ق٨٨ آ)

وتحقق يقيناً أنه مالم يظهر ذلك النور في الباطن ، فلا يتصور لأحد أن يؤمن بصفة العلم ، وسائر الصفات الأزلية حق الإيمان .

« وحق الإيمان أن تدع التصرف رأساً في الصفات الأزلية ، وتدع الطمع في التصرف . ومالم تصر كذلك فلا تطمع في حقيقة الإيمان

« وهذا النور المشار إليه يظهر في الباطن ، عند ظهور «طور وراء العقل » . ولا تستبعدن وجود ذلك ، فوراء العقل أطوار كثيرة ، ولا يعرف عددها إلا الله عز وجل . وأقل ما يدرك في هذا الطور مدركات لا تحتاج في إدراكها إلى الاستدلال بالمقدمات . فإن البصير لا يحتاج إلى الاستدلال في إدراك المبصرات . إنما الأكمه هو الذي لا يتمكن من إدراكها إلا من طريق الاستدلال عليها ، كما لو استدل باللمس على وجود المبصر ؛ وأما ما وراء الوجود من حقيقة اللون الذي للمبصر ، فليس بممكن له إدراكه . لأن طريق الاستدلال في ذلك مسدود . والعقل إنما خلق في الأصل لإدراك الأوليات التي لا يحتاج فيها إلى المقدمات .

« فأما إدراكه لغوامض النظريات من طريق الاستدلال ، والاعتبار بالمقدمات ، فكأنه خارج عن طبعه الأصلي . وهذا كما أن حاسة اللمس خلقت في الأصل لإدراك الملموسات من حيث أنها ملموسات . فأما إذا استعملها الأكمه للاستدلال على وجود ما يدرك بالقوة الباصرة كان ذلك خارجاً عن طبعها ، أعني : عن طبع الحاسة اللامسة . وكذلك الكتابة من خاصية اليد / فإذا كان الأقطع يكتب برجله ، كان ذلك خارجاً عن طبعها . فإن القدرة الأزلية لم توجد الرجل للكتابة ، بل لأمور أُخر . (ق٨٨ ب)

[عين المعرفة]

« فاعلم من ذلك أن إدراك المعقولات الغامضة إلى « طور وراء العقل »يُستغنى في إدراكها عن المقدمات . واعلم أن نسبة الكثير المطلق في الإدراك إلى العلم الأزلي كنسبة القليل المطلق . ولا فرق في علم الله تعالى بين إدراك الكثير المطلق

والقليل المطلق .

« ولا يمكن العقل أن يدرك كيفية إحاطة علم الأزل بذلك . بل إدراكها موقوف على انفتاح « عين في باطن الآدمي » ، يختص بها العارفون . وحينئذ يتبين له حقيقة الطور الذي وراء العقل . ونسبة العقل من هذه العين كنسبة الشعاع من الشمس . وقصور العقل عن إدراك مدركات هذه العين يضاهي قصور الوهم عن إدراك مدركات العقل .

« فمن صادف من باطنه تصديقاً ضرورياً ، لا مجال فيه لشك ولا ريب ، أن الكثير المطلق في علم الله عز وجل كالقليل المطلق ، من غير تفاوت وفرق ، فليتحقق أن « عين المعرفة » قد انفتحت في باطنه ، وستصير ينبوعاً على القرب لأمثال هذه الحكم . فإياه ثم إياه أن يدع للقذى إليها طريقاً . فكثيراً ما يقع لها من الوقائع ما يعمشها ويقذيها . وعلى الجملة يخرجها عن كونها مدركة لما يخصها . وليعتبر في ذلك بقوله تعالى : ﴿ كمثل الذي استوقد ناراً ، فلما . . . ﴾ ـ الآية . فاعلم أن نسبة الوقائع من « عين المعرفة » /كنسبة الوقائع التي تقع[1] للأرض ، (ق٨٩ آ) وتبطل استعداد قبولها لفيضان نور الشمس ، من الأرض » .

(١) ب : خط المؤلف : « التي تقع » ، في أعلى الورقة .

وصل [٣٦]
[لفظ الوجود والأسماء الإلٰهية الأخرى]

اعلم أن مرادنا بالوجود المطلق ، حيث قلنا إنه هو الله تعالى ، مابه الأشياء كلها : المحسوسات والمعقولات ، ثابتة متحققة ، لا شك ولا شبهة في ثبوتها وتحققها عند الحس والعقل . فإن شئت فقل عنه : إنه هو « الوجود المطلق » . وإن شئت فقل عنه : هو « الحق » ، كما قال تعالى : ﴿ خلق السموات والأرض بالحق ﴾ . وإن شئت فقل عنه : هو « القيوم » . لأنه المقوم لكل شيء كما قال تعالى : ﴿ الله لا إله إلا هو الحي القيوم ﴾ . وإن شئت فقل عنه : هو « المثبت » للأشياء في أعيانها ، كما قال تعالى : ﴿ إنما أمرنا لشيء إذا أردناه أن نقول له : كن ، فيكون ﴾ . وإن شئت فقل عنه : إنه « نور » ، كما قال تعالى : ﴿ الله نور السموات والأرض ﴾ .

ومرادنا أن نقول : إن جميع الأشياء المحسوسات والمعقولات أمور ثابتة متحققة موجودة في نظر العقل ، ونظر الحس التابع لنظر العقل . ولا بد لهذه الأشياء المذكورة من حقيقة قائمة عليها ، محققة لها في نظر العقل والحس ، مخرجة لها مما كانت فيه من عدمها الذي لم تكن فيه شيئاً مذكوراً .

ولما لم نجد لفظاً يؤدي ذلك على وجه الإيضاح والتقريب إلا « لفظ الوجود » أطلقنا عليه لفظ الوجود لأجل التفهيم ، والدلالة في التعليم . فقلنا : إن الوجود

هو الله تعالى ، لأن الاسم « الله » ورد في الشرع ، وكذلك بقية الأسماء . ولكن لما تداولته العقلاء ، وقالوا : / إن الله تعالى هو الذي أوجد المخلوقات كلها ، (ق٨٩ ب) وتراكمت الغفلات على القلوب بالاشتغالات عنه تعالى ، جهلت العقلاء وجه إيجاد المخلوقات عنه تعالى . ووقعت له المعاني المختلفة ، والصور ، في الخيالات العقلية ، والأفكار ، حتى خفي ذلك كل الخفاء عند الغافلين . وهو تعالى قيوم على كل شيء ، فأطلقنا عليه لفظ « الوجود » ، لأنه أقرب إلى الاستحضار ، وأكشف للمعنى الذي أردناه ، وأوضح له من غيره .

وصل [٣٧]
[معرفة الله والعالم والفرق الثلاث]

اعلم أن الناس على ثلاثة أقسام :

القسم الأول : [الفرقة الخيالية التصورية]

هم « الفرقة الخيالية التصورية » : وهم الذين يعتقدون بأن الله تعالى حقيقة معقولة ، متصورة في عقولهم ، متخيلة في نفوسهم . وأنه تعالى له ذات ، وله صفات ، وله أسماء ، وله أحكام . وكل ذلك مرتسم في خيالاتهم ، وثابت في عقولهم ، لضرورة حكمهم عليه بالأحكام الإلهية الواردة في الكتاب والسنة ، من أنه : خالق العالمين ورازقهم ومدبرهم ، ومحولهم من حال إلى حال ، إلى غير ذلك من الأحكام . والحكم يستدعي محكوماً عليه مرتسماً في الخيال ، حاضراً في الذهن وقت الحكم عليه بذلك . ولله در القائل : [من الكامل]

« جلَّت معاني قدس وحدة ذاته عن أن تصورها ذوو الأبصار
هيهات أن تصطاد عنقاءَ البقا بلعابهن ، عناكب الأفكار »

[في التجلي الإلهي]

وهم يعبدونه كذلك ، ولا يكادون يرون شيئاً من الأشياء المحسوسة ولا المعقولة يجوز أن يكون ظاهراً بها ، ولا/ متجلياً فيها ، من جميع الصور والأشخاص ، (ق٩٠ آ) لأحد من الناس ، أصلاً . وربما ينكرون « التجلي الإلهي » ، بما شاء ، لمن

شاء ، سبحانه . وإنما يعتقدون أن تجليه سبحانه وتعالى ، وظهوره بشيء من الصور ، يقتضي أنه تعالى يصير مقيداً محصوراً . وهم ينزهونه عن جميع القيود ، وعن جميع الصور والأشخاص المحسوسة والمعقولة .

قال تعالى : ﴿ فلما تجلى ربه للجبل جعله دكا ، وخرَّ موسى صعقا ﴾ . وفي **مسند الفردوس** عن أبي بكرة وعن النعمان بن بشير رضي الله عنهما قالا : « قال رسول الله ﷺ : إن الله عز وجل ما تجلى لشيء من خلقه إلا خشع له » . ـ انتهى . والتجلي حق على كل حال ، مع التنزيه التام لذي الجلال ، فإنه سبحانه وتعالى إذا تجلى لشيء أفناه ، وذلك لإزالة الإضافة . فمتى تجلى كشف أنه هو لا سواه .

والغافل الجاهل يظن أن ربه في السماء . ولله در القائل ، وهو من كلام « الحلاج » رحمه الله تعالى : [من المتقارب]

«وأي الأرض تخلو منك حتى تعالوا يطلبونك في السماء
تراهم ينظرون إليك جهراً وهم لا يبصرون من العماء »

وهم لا يعرفون ما في نفوسهم من التصوير له ، ضرورة حكمهم عليه . فإن « الحكم فرع التصور » . وربما يعرفون أنهم مصورون له أيضاً ، لضرورة الحكم عليه ، كما ذكرنا ، ولكنهم يعتذرون عن ذلك بأنه ليس تصوراً له من كل وجه ، ولا هو تصور بكنه الحقيقة . وإنما هو تصور له « بوجهٍ ما » كما رأيت ذلك في كتبهم ، ولله[1] در الشيخ أبي بكر « الشبلي » قدس الله سرّه حيث قال : [من المتقارب]

« دع الأنوار ، فهي حجاب عيني ورأس مقام عُبَّاد الخيال
ولكن الذي يفنى فيفنى[2] ينال خصوص أحوال الرجال »

---

(١) ب : خط المؤلف ، هامش في أسفل الورقة من : « ولله . . . » وحتى آخر البيتين . وهذه الزيادة ساقطة من (س) ، ومثبتة في (ط) .

(٢) ط : فيبقى . لم نعثر على هذين البيتين في ديوان الشبلي ، تحقيق د . كامل الشيبي ، بغداد ١٩٦٧

وسبق منا الكلام على ذلك مفصلاً . (ق٩٠ ب)

وهم منكرون على غيرهم من القسمين الآخرين ، في قولهما : « إنه تعالى هو الوجود المطلق بالإطلاق الحقيقي ، وإنه يجوز أن يتجلى ويظهر في أي صورة شاء من الصور والأشخاص المحسوسة والمعقولة ، من غير أن يتغير أو يتبدل عما هو عليه سبحانه » . وربما يكفرونهم في ذلك ، ولا يعلمون ماهم فيه من قبح الحال . ولله در القائل ، وهو من الأوائل :

« يا رُبَّ جوهر علم لو أبوح به لقيل لي : أنت ممن يعبد الوثنا
ولاستباح رجال مؤمنون دمي يرون أقبح ما يأتونه حسنا »

[ابتلاء العارفين والمحققين]

وقد ابتلى الله تعالى بهم الأولين من العارفين والمحققين . كما ابتلى الله تعالى الأنبياء والمرسلين ، بالمكذبين ، من أممهم ، الضالين المضلين . وقد قال ﷺ : « إنما أخاف على أمتي أئمة مضلين » . وقال رسول الله ﷺ : « لا تزال طائفة من أمتي على الحق ظاهرين ، لا يضرهم من يخذلهم ، حتى يأتي أمر الله » . ـ رواه « الترمذي » عن ثوبان رضي الله عنه . وقال : « حديث صحيح » .

وروى « البخاري » ، بإسناده عن حميد بن عبد الرحمن ، قال : « سمعت معاوية خطيباً يقول : سمعت النبي ﷺ يقول : من يُرِدِ الله به خيراً يفقهه في الدين . وإنما أنا قاسم والله يعطي . ولن تزال هذه الأمة قائمة على أمر الله ، لا يضرهم من خالفهم ، حتى يأتي أمر الله » . وفي رواية عمير ابن هانىء أنه سمع معاوية يقول : « سمعت النبي ﷺ/ يقول : لا تزال من أمتي أمة قائمة بأمر الله ، (ق٩١ آ) لا يضرهم من خذلهم ، ولا من خالفهم ، حتى يأتي أمر الله ، وهم على ذلك » . قال عمير بن هانىء ، قال مالك بن يخامر ، قال معاذ : « وهم بالشام » ، فقال معاوية : هذا مالك يزعم أنه سمع معاذاً يقول : « وهم بالشام » . ـ انتهى .

ولا شك أن هذه الطائفة الذين لا يضرهم من خالفهم ولا من خذلهم هم « طائفة المحققين » من أهل الله ، العارفين بربهم وبتجلياته . وفي الحديث إشارة

إلى أنهم يخذلهم الناس ولا ينصرونهم . والله ناصرهم على كل حال ، كما وعدهم الله تعالى في قوله : ﴿ إنا لننصر رسلنا ، والذين آمنوا في الحياة الدنيا ، ويوم يقوم الأشهاد ﴾ .

والقسم الثاني : [الفرقة الوجودية]

هم الذين يسميهم أهل القسم الأول « الفرقة الوجودية » ، كما قدمناه . وهم الذين يعتقدون بأن الله تعالى هو الوجود المطلق بالإطلاق الحقيقي ، على نحو ما بيناه فيما سبق . ويعتقدون أنه تعالى لا تدركه العقول ولا الأفهام ، وإنما جميع ما تتصوره العقول وتدركه الحواس : تجلياته سبحانه، وظهوراته في الصور المحسوسات والمعقولات ، من حيث أسماؤه وصفاته التي هي عين ذاته ، الوجود الحق المطلق . وباعتبار صدور تلك الصور والأشخاص كلها عنه تعالى . فأسماؤه وصفاته غير ذاته . والله ﴿ غني عن العالمين ﴾ .

فجميع العوالم عندهم صور محسوسة ومعقولة قائمة ثابتة بذلك « الوجود الحق الواحد القديم » المطلق بالإطلاق الحقيقي . لكن عقولهم مقتضية أن ذلك الوجود المذكور مضاف/ عندهم إلى جميع العوالم ، أو جميع العوالم مضافة إليه . فالجميع عندهم موجودون بوجوده تعالى ، لا بوجود آخر غير وجوده تعالى . وهم قاصرون بالنسبة إلى « المحققين » من أهل القسم الثالث ، كما سنذكره . وقد سبقوا القسم الأول ، وتنبهوا إلى ما جهله أهل القسم الأول من المعرفة . (ق٩١ ب)

قال العارف بالله تعالى الشيخ « عبد الكريم الجيلي » في شرح رسالة الخلوة التي لـ « الشيخ الأكبر » رضي الله عنهما : « فإن جماعة كثيرة من القائلين بـ « وحدة الوجود » أجمعوا على أن الأشياء موجودة في الخارج ، كما هو مذهب النظار . غير أنهم قالوا : « هي موجودة بوجود واحد هو الحق سبحانه ، لا أنها موجودة بوجود زائد على الوجود الحق سبحانه » . وليس هذا مذهب الكمل أصحاب الكشف التام . وما صدرت هذه المقالة إلا من جماعة مزجت الحكمة بكلام أهل الله ، واتخذت أقوالهم على حسب ما استحسنته أفكارهم » . ـ انتهى .

وذكر الشيخ « عبد الوهاب الشعراني » رحمه الله تعالى في كتابه **طبقات الأخيار** ، في ترجمة العارف بالله تعالى سيدي الشيخ « علي وفا المصري » قدس الله سرّه أنه كان يقول : « الخلق هو التقدير . والتقدير هو التنزيل منزلة النقيض في المعاملة ، في كل مقام بحسبه . وإذا ظهر هذا فهو تعالى ذات كل موجود ، وكل موجود صفته . وليس لهذا مبدأ أول إلا هو ، إذ ليس بعده إلا العدم . والعدم لا يكون مبدأ ، سيما الموجود . وإذ قد تبين/ لك أمر الوجود هذا ، فإنك تعلم (ق٩٢ آ) أنك إذا نظرت إلى أي موجود ، نظرت إليه من حيث هو ، وجدته ذاتاً . وقد تبين أن لا ذات إلا الوجود ، فظهر أن الوجود بالحقيقة هو الموجود . والموجود هو الوجود ، ليس إلا .

« فإن قُلْتَ : فمن أين جاء الفرق ، وإلى أين ؟

« قُلْتُ : جاء من الوجود إلى نفسه .

« فإن قُلْتَ : فكيف يتأتى هذا ؟

« قلتُ : يتأتى بأن يقدر نفسه مراتب على طريقة « التجريد البياني » المذكور في علم المعاني والبيان ، وأنت تعلم أن لك أن تُجرِّدَ من نفسك لنفسك في نفسك كل صورة . وتكون تلك الصور كلها في خيالك ، وتعامل نفسك من حيثية كل منها معاملة خاصة . وتصور نفسك ناسياً ، لأنك جردت نفسك ، وناسياً أيضاً لذلك النسيان ، ومتحققاً بتلك الكثرة ، وتكون كذلك من تلك الحيثيات . وما هذا ونحوه إلا عين فعل الوجود الذي هو أنت ، لا مثاله . وما تلك الأمور كلها بالحقيقة إلا أنت بلا زيادة . فما ثم ، على كثرة الموجودات ، إلا الوجود بلا زيادة حقيقية .

« فإن قُلْتَ : فما مبدأ هذا التقدير من الوجود ؟

« قلنا : مبدؤه اقتضاؤه لذاته أن يقضي ، وما ثم إلا هو . فيقضي بنفسه لنفسه ، وعليها ، على « طريق التجريد » ، كما مر : قضايا لا انتهاء لها ، للزوم القضايا للاقتضاء الذاتي . وتلك التقديرات تنزيلات الوجود منزلة ما ليس بموجود في المعاملة . وتسمى هذه موجودات . وبالضرورة يكون هذا التقدير أولاً في

الوجود ، إذ لا موجود ثم . وهذا هو « الخلق الأول » ، وتسمى هذه (ق٩٢ ب) الموجودات : مراتب قِدَم/ وأزل ، وإيجاب ، وصفات ، ومعاني ، وحقائق كذلك .

« وبعد هذا تكون هذه الأمور التي هي « لا وجودات » وجودات ، فيقدّر ما تسمى : ذوات وماهيات وتعينات وأينيات ونحوه . . . ويقدّر فيها مراتبها اللاحقة . وذلك هو « الخلق الثاني » ، كما جاء في قوله تعالى : ﴿ أفعيينا بالخلق الأول ، بل هم في لبس من خلق جديد ! ﴾ .

« فالأول : تنزيل الوجود منزلة ماليس بموجود ، والثاني : تنزيل ماليس بموجود منزلة الوجود . فانظر هذا النمط ما أعجبه وأغربه ! » . وأطال في ذلك . . . ، ثم قال :

« وقد فتحت لك باب التحقيق ، فإن كنت من أهله فتقدم ، وإلا فلا ! فافهم ! » .

ثم قال الشيخ « عبد الوهاب الشعراني » رحمه الله تعالى بعد ذلك :

« قلتُ : جميع ما في هذه القولة مبني على مذهب أهل « الوحدة المطلقة » . وهي مرتبة نقص بالنظر لمراتب « المحققين » . فكان الشيخ فيها كالمغلوب على إظهار ما شهد بقرينة كلامه ، في مواضع من هذه الوصايا » . ـ انتهى .

وقد صدق « الشعراني » رحمه الله تعالى ، فإن « الخلق الثاني » الذي قال : إنه « تنزيل ماليس بموجود منزلة الوجود » هو ما سماه الله : « لبساً » ، فقال تعالى : ﴿ بل هم في لبس من خلق جديد ﴾ ، وهو إضافة الوجود إلى الأشياء ، بسبب غلبة النظر العقلي ، لضرورة التكليف . و « التحقيق » خلافه ، كما سنذكر .

والقسم الثالث : [المحققون]

هم « المحققون » العارفون الكاملون . وهم يعتقدون اعتقاد القسم الثاني ، لكن لم تحكم عقولهم بذلك « الوجود الإضافي » للعوالم . وتركوا الإضافة ، وتحققوا بنفس الأمر .

وقد أشار إليهم الشيخ « عبد الكريم / الجيلي » في شرح رسالة الخلوة التي (ق٩٣ آ) لـ « الشيخ الأكبر » قدس الله سرّهما . قال : « وأنت تعلم إن كنت من أرباب القلوب أن الله كان ولا شيء معه . وأنه لا وجود للممكنات في تلك المرتبة ، أي مرتبة « الوجود الخارج » ، إلا في « الحضرة العلمية » ، لا غير » . ثم قال بعد ذلك أيضاً :

« إن الأشياء لا وجود لها في غير العلم القديم . وإن وجودها الحادث إنما هو بالنسبة إلى شعورها بما هي عليه في علم باريها على التتالي ، إلى غير نهاية ، دنيا وآخرة . وعلى هذا فما حدث إلا « الشعور »، لا غير. وأما ماهيات الممكنات فما حدثت أصلاً ، لأنها قديمة في العلم ، وما شمت رائحة من الوجود الخارجي أصلاً » . ـ ثم بسط الكلام في هذا المقام .

وقال الشيخ « رضي الدين الغزي » في ألفية التصوف التي سماها **الدرر اللوامع** : [من الرجز]

« والعارف الذي له قد انكشف سر الوجود فانمحى فيما عرف »

وذكر ابن ابنه الإمام المحدث الشيخ « نجم الدين الغزي » في شرحه لألفية جدّه المسمى : **منبر التوحيد** : « وانكشف له ففني في معروفه ، فهو عارف . فإنه حينئذ متحقق بحقيقة : « كان الله ولا شيء معه ، وهو الآن على ما عليه كان » ، أي: فلا شيء معه. لأن الأشياء كلها وجودها به، فلا شيء معه. وكيف يثبت « مالاشيء » مع من ﴿ ليس كمثله شيء ﴾ ؟ إلا بمجرد النسب والإضافات . فمن تلاشت فيه الإضافات والنسب ، ونظر إلى وجود الله فقط ، فقد عرف الحق لأهله ، فهو العارف . ومن هنا قول عائشة لأبيها رضي الله عنهما ، حين نزلت « براءتها » : « بحمد الله ، لا بحمدك وحمد صاحبك » . / وقال « النجم (ق٩٣ ب) الغزي » رحمه الله تعالى في كتابه المذكور : « ومما فتح الله به علي قولي : [من المتقارب]

« علمت بنور منير مبينِ بعين العيان وحق اليقينِ
بأن الوجود كما في شهودي وجود الإله القوي المتينِ
وما عين وجدي سوى عين فقدي وعجزي عن العلم علمي وديني[١]
فيا روح أنسي تفضّل بقدسي عساك على فقد نفسي معيني
فتبقى وأفنى ، وتبدو وأخفى وتجلى لقلبي لكي تستبيني
فحقق بقائي بصدق فنائي وأغدق روائي بعذب معيني
فأنت قصودي وأنت وجودي وأنت قصوري وحوري وعيني »

[نص الأصبهاني في وحدة العلم والذات]

وقد أفصح المحقق « الأصبهاني » في شرح طوالع القاضي البيضاوي رحمهما الله تعالى عن ذلك كمال الإفصاح . وإن كان ذلك الكتاب لم يكن على هذا الاصطلاح ، حيث قال :

« اعلم أن علم الله تعالى بذاته نفس ذاته . فالعالِم والعلم والمعلوم واحد ، وهو « الوجود الخاص » .

ثم قال في مكان آخر :

« والحق أن علمه تعالى بذاته هو عين ذاته . والعلم والعالم والمعلوم واحد بالنسبة إلى علمه تعالى بذاته . والتغاير بالاعتبار كما سنبين إن شاء الله تعالى » .

ثم زاد ذلك بياناً[٢] في كتابه المذكور في بحث «العلم الإلهي»، حيث قال:

« اعلم أن لـ « المحققين » طريقة حسنة في إثبات علم الباري تعالى . بيانها أن العالِم ، كما لا يفتقر في إدراك ذاته إلى صورة غير صورة ذاته التي بها هو هو ، فلا يفتقر أيضاً في إدراك ما يصدر عن ذاته / لذاته إلى صورة غير صورة ذلك الصادر ، (ق٩٤ آ) التي بها هو هو . واعتبر من نفسك أنك تعلم شيئاً بصورة تتصورها ، فهي صادرة

---

(١) ط : الياء في آخر القافية ـ في هذا البيت وفي الأبيات الأربعة التي تليه ـ محذوفة .
(٢) ب : « بياناً » خط الناسخ ، في الهامش الأيسر للورقة .

عنك ، لا بانفرادك مطلقاً ، بل بمشاركة ما من غيرك . ومع ذلك ، فأنت لا تعلم تلك الصورة بغيرها ، بل كما تعلم ذلك الشيء بتلك الصورة ، كذلك تعلم تلك الصورة بنفسها من غير أن تتضاعف الصور فيك ، بل ربما تتضاعف اعتباراتك المتعلقة بذاتك وبتلك الصورة فقط . وإذا كان حالك مع ما يصدر عنك بمشاركة غيرك هذه الحال ، فما ظنك بحال العالم مع ما يصدر عنه لذاته من غير مداخلة غيره فيه .

« ولا تظنن أن كونك محلاً لتلك الصورة شرط في علمك بتلك الصورة ، بل حصولها لك شرط في علمك بتلك الصورة . وكونك محلاً لتلك الصورة هو شرط لحصول تلك الصورة لك ، الذي هو شرط في علمك بها . فإن حصلت تلك الصورة لك بوجه آخر غير حلولها فيك ، حصل العلم من غير حلول فيك . ومعلوم أن حصول الشيء لفاعله ، في كونه حصولاً لغيره ، ليس دون حصول الشيء لقابله . فإذن : الآثار الصادرة من الفاعل لذاته ، حاصلة له من غير أن تحل فيه . فالفاعل عالم بها من غير حلولها فيه .

« وإذا تحقق هذا فاعلم أن الحق تبارك وتعالى عالم بذاته من غير تغاير بين ذاته وبين علمه بذاته بالذات . فذاته تعالى وعلمه ليسا متغايرين بالذات ، بل التغاير بالاعتبار . فالعلم بذاته عين ذاته . فالعالم والعلم والمعلوم واحد (ق٩٤ ب) « بالذات » ، والتغاير « بالاعتبار » ، وعلمه بذاته سبب لعلمه بـ « الصادر الأول » . فكما أن السببين ، أي : ذاته وعلمه بذاته واحد ، بالذات ، ولا تغاير إلا بالاعتبار ، كذلك الأثران ، أي : الصادر الأول وعلمه تعالى به شيء واحد بالذات ، من غير تغاير يقتضي كون أحدهما مبايناً للأول ، والثاني متقرراً فيه . فكما أن التغاير في السببين اعتباري ، كذلك في الأثرين . فإذن وجود الصادر الأول هو نفس علمه تعالى به ، من غير افتقار إلى صورة مستأنفة تحل « ذات الأول » ، تعالى عن ذلك .

« ثم لما كانت الجواهر العقلية تعقل ماليس بمعلولات لها ، بحصول صورة فيها،

وذلك لأن ما ليس بمعلول لها ، حصوله لها إنما هو بحلوله فيها ، وحلول صورته التي بها هو هو فيها ممتنع . لأن ما ليس بمعلول لها : إما جوهر أو عرض . وكل منهما يمتنع حلوله فيها ، لامتناع حلول الجوهر في المحل ، وامتناع انتقال العرض . فتعين أن يكون حصوله لها بحلول صورته فيها .

« ولما كانت الجواهر العقلية تعقل الأول الواجب تعالى ـ ولا موجود إلا وهو « أثر » للأول تعالى ـ كانت جميع صور الموجودات الكلية والجزئية ، على ما عليه الوجود ، حاصلة فيها . والأول تعالى عالم بتلك الجواهر مع تلك الصور ، لا بصور غيرها ، بل باعتبار تلك الجواهر والصور . وكذلك « الوجود » على ما هو عليه بجملته / وتفاصيله : فوجود أعيان الموجودات علمه تعالى . وكذلك (ق٩٥ آ) وجود صور الأعيان ، الحالة في الجواهر العقلية ، علمه تعالى ، وكذلك وجودها الحالة في النفوس المجردة السماوية . وكذلك وجود الصور الجزئية الشخصية المرتسمة في النفوس المنطبعة الفلكية . بل يكون الوجود بأسره : العيني والذهني والجسماني وغيره . . . علمه تعالى . قال الله تعالى : ﴿ وأن الله قد أحاط بكل شيء علماً ﴾ ، وقال الله تعالى : ﴿ وما تسقط من ورقة إلا يعلمها ، ولا حبة في ظلمات الأرض ، ولا رطب ولا يابس إلا في كتاب مبين ﴾ . ﴿ يعلم ما بين أيديهم وما خلفهم ﴾ . ﴿ يعلم خائنة الأعين وما تخفي الصدور ﴾ . ﴿ يعلم السر وأخفى ﴾ . فقد تبين أن علمه تعالى قد أحاط بجميع الأشياء : الكلية والجزئية . »ـ انتهى كلام « الأصبهاني » .

[التعليق على نص الأصبهاني في وحدة العلم والذات]

فقوله : « ثم لما كانت الجواهر العقلية تعقل الأول الواجب » ، أي تعقله بطريق كلي ، أي : تعقل أن ثم أولاً واجباً ، لا بطريق جزئي يقتضي التصور والتشخص ، إذ الواجب سبحانه لا صورة له في الخارج حتى يعقل بتلك الصورة . فتعقل وجوداً مطلقاً ، ثم تعقل صوراً قائمة بذلك الوجود المطلق ، هي آثاره .

وهذا الكلام في علمه ، سبحانه وتعالى ، بذاته وبصفاته وبأسمائه وبأفعاله وبأحكامه ، وفي علمه بجميع ما صدر عنه تعالى من الأشياء كلها : الكليات والجزئيات ، بواسطة صفاته وأسمائه وأفعاله وأحكامه .

وقد صرح بأن علمه تعالى عين ذاته ، في نفس الأمر . وإنما هو غير ذاته (ق٩٥ ب) بالاعتبار المحض ، من حيث نظر العقل . وكذلك باقي الأسماء والصفات . وذاته تعالى هي « الوجود الصرف » . وكل ما عداها مراتب لها ، واعتبارات فيها ، وإضافات إليها . فلا وجود إلا الوجود الحق المطلق الحقيقي . وما سواه عدم محض ، قائم بالوجود المذكور ، متعين به ، ثابت بإثباته . وليس فيه من الوجود ولا رائحة الوجود أصلاً . وإنما الوجود الحق المذكور هو المتجلي بجميع ذلك لنفسه بنفسه في نفسه .

وهذا هو مشهد الكاملين المحققين من أهل الله تعالى ، من حيث هم كاملون محققون في المعرفة الإلهية . وأما من حيث هم عقلاء : لهم عقول يعقلون بها ، ولهم حواس يدركون بها ، فهم يشهدون ما تشهد العقلاء من الغافلين الجاهلين . فيعرفون ما يعرف غيرهم ، ولا يعرف غيرهم ما يعرفون .

ولهذا قال « ابن المعتز » رحمه الله تعالى : « العالم يعرف الجاهل لأنه كان جاهلاً ، والجاهل لا يعرف العالم لأنه لم يكن عالماً . ولذلك انصرف الجهال عن (ق١٠٠ آ) العلم وأهله انصراف الزاهدين . وانحرفوا عنه وعنهم انحراف المعاندين . فإن من جهل شيئاً عاداه . والناقص ، لعدم الفضل ، لعجزه عن بلوغ فضلهم ، يريد ردهم إلى درجة نقصه ، لعزته بنفسه » . ـ انتهى . والله بصير بالعباد .

وصل [٣٨]
[استحالة معرفة الوجود بالعقل والحس]

اعلم بأن الله تعالى من حيث / هو لا تدركه العقول والأفكار ، ولا تتصوره (ق٩٦آ) النفوس ، ولا تحصره البصائر والأبصار ، لأنه سبحانه هو « الوجود المحض » . والوجود المحض لا يمكن إدراكه بوجه من الوجوه أصلاً . وإنما « الإدراك » يقع على الصور المحسوسة والمعقولة ، التي هو يصوِّرها ويتجلى بها للحس والعقل . كما أن الحس والعقل من بعض [١] صُوَرِهِ ـ سبحانه ـ التي تجلى بها وظهر . ولو أجهد الإنسان كل الجهد أن يدرك الوجود ما أدركه ، وإنما يقع إدراكه على ما تصوره في خياله ، وقال إنه هو [٢] الوجود ، وإنما هو صورة من صور الوجود . فلو تصوّر أن شيئاً من الأشياء تجرد عن الوجود ، فإن ذلك الوجود الذي تصوّره وجرده عن ذلك الشيء صورة أيضاً .

وهكذا فالعاقل لا يطمع في تحصيل العلم بالوجود الحق سبحانه . ولهذا نقل عن أبي القاسم « الجنيد » رضي الله عنه أنه كان يقول : « والله والله ما عرف الله إلا الله » .

وذكر المحقق « الأصفهاني » في **شرح طوالع البيضاوي** : « إن مذهب الحكماء و « الغزالي » أن الطاقة البشرية لا تفي بمعرفة ذاته تعالى . ولذلك لما سأل فرعون موسى عليه السلام عن حقيقته تعالى ، حيث قال : ﴿ وما رب العالمين ؟ ﴾ كان السؤال بـ « ما » إنما يكون سؤالاً عن الحقيقة ؛ أجاب موسى عليه السلام بذكر

(١) ب : خط المؤلف ، إضافة « بعض » على الهامش الأيسر .
(٢) ـ ط .

خواصه وصفاته ، حيث ﴿ قال : رب السموات والأرض وما بينهما إن كنتم
(ق٩٦ ب) موقنين﴾، تنبيهاً على / أن حقيقة ذاته تعالى لا تعلم إلا بذكر مقوّماته، ولا مقوّم له ، إذ لا تركيب فيه . ولم يتنبه فرعون له . فلهذا ﴿ قال لمن حوله : ألا تستمعون؟﴾، إني سألت عن حقيقته، فأجاب بذكر صفاته. فلم يكن الجواب مطابقاً للسؤال ! فلم يتعرض موسى عليه السلام لبيان غلطه وجهله . فذكر صفاتٍ أبين فـ ﴿ قال : ربكم ورب آبائكم الأولين ﴾ . ليتنبه فرعون عن غلطه ، فلم يتنبه ، ونسبه إلى الجنون ، كما قال الله تعالى ، حكاية عن فرعون ﴿ قال : إن رسولكم الذي أُرسل إليكم لمجنون!﴾. فذكر موسى عليه السلام صفات أبين وأشار إلى أن السؤال عن حقيقته ليس دأب العقلاء ، حيث ﴿ قال : رب المشرق والمغرب وما بينهما إن كنتم تعقلون ﴾ . ـ انتهى .

ويناسب هذا ما ذكره « الجلال الدواني » من قوله ﷺ : « سبحانك ما عرفناك حق معرفتك » . وقوله ﷺ : « تفكروا في آلاء الله ، ولا تفكروا في ذات الله ، فإنكم لن تقدروا قدره » . ـ انتهى .

والله تعالى أقرب إلى كل شيء من نفس ذلك الشيء ، لأنه تعالى هو « الوجود » ، كما ذكرنا . والوجود أقرب إلى كل شيء من نفسه . والله تعالى غني عن كل شيء ، لأنه تعالى هو الوجود . ولا شك أن الوجود غني عن كل شيء . إذ لا احتياج للوجود إلى ما هو قائم به من جميع صور الأشياء المحسوسة والمعقولة . وكل شيء مفتقر إلى الله تعالى ومحتاج إليه ، لأنه تعالى هو الوجود . وكل شيء
(ق٩٧ آ) مفتقر / إلى الوجود ، ومحتاج إليه ليظهر بالوجود . والوجود ظاهر بنفسه ، لا بشيء من الأشياء أصلاً . لأن الوجود هو الكاشف عن الأشياء العدمية ، والمتجلي بها ، والمظهر لها . والأشياء كلها ، ليست هي الكاشفة عنه ، ولا المظهرة له ، بخلاف ما يقع في الأوهام القاصرة من أنها تسمى مظاهر له ، باعتبار أنها أظهرته . وإذا كانت كلها أموراً عدمية ، هو وجودها المضاف إليها في نظر العقل ، لا في التحقيق ، فكيف المعدوم يكشف عن الموجود ويظهره ، لما تقدم من أنه غني عنها

وهي مفتقرة إليه ؟ وإنما تسمى « مظاهر » لأنه أظهرها أولاً ، ثم هي أظهرته ثانياً .

ولو كان الله تعالى « شيئاً له وجود » ، لكان مركباً من الشيئية والوجود ، ولكان مشابهاً للأشياء . فإنها كلها أشياء لها وجود . ولكان مفتقراً إلى الوجود ، كما أن الأشياء مفتقرة إلى الوجود .

وإنما المقطوع به من غير شك أنه سبحانه وتعالى هو الوجود المحض ، كما ذكرنا . والله تعالى « واحد أحد » ، لأنه الوجود المحض ، والوجود المحض « واحد أحد » . وإنما الكثرة والتعدد في الأشياء القائمة به ، التي هي موجودة به . والله تعالى قيوم على كل شيء ، لأنه[1] سبحانه هو الوجود . والوجود قيوم على كل شيء . وكل شيء به « شيء » ، لا بنفسه . والشيء من نفسه عدم . وإنما هو موجود من جهة « قيومية الوجود » عليه . والله تعالى ﴿ لم يلد ، ولم يولد ﴾ لأنه الوجود . والوجود لم يلد ، ولم يولد ، لأن كل ما عداه / من الأشياء عدم في (ق٩٧ ب) نفسها . وإنما هي موجودة بالوجود . فكيف يتولد الوجود منها أو يتولد منه شيء منها ؟ وإنما نسميه « االوجود » للإيضاح والتفهيم والتقريب والتعليم .

[الوجود العيني للإيمان]

وحاصله أنا نقول : إن الإيمان نور الله العظيم الذي هو ظاهر في القلوب ، بكمال الإجلال والتكريم . ومن أسمائه تعالى « المؤمن » ، كما أن من أسماء عبده الصالح هو المؤمن . ولهذا قال بعض العلماء : « إن الإيمان قديم » .

وذكر « الكازروني » في حاشيته على تفسير القاضي البيضاوي ، عند قوله تعالى : ﴿ الذين يؤمنون بالغيب ﴾ نقلاً عن العلامة « النيسابوري » أنه قال : «إن للإيمان وجوداً في الأعيان، ووجوداً في الأذهان، ووجوداً في العبارة».

---

(١) ب : خط المؤلف ، إضافة على الهامش الأيسر للورقة من « لأنه ، وحتى . . . قيوم على كل شيء » .

ولا ريب أن الوجود العيني لكل شيء هو الأصل ، وباقي الموجودات فرع تابع . فالوجود العيني للإيمان هو النور الحاصل للقلب ، بسبب ارتفاع الحجاب بينه وبين الحق . وهذا النور قابل للشدة والضعف والازدياد والنقص : ﴿ وإذا تليت عليهم آياته زادتهم إيماناً ﴾ . فكلما ارتفع الحجاب ازدادوا نوراً وتقوى . ويتكامل إلى أن ينبسط نوره ، فتنشرح له الصدور ، ويطلع على حقائق الأشياء . وتتجلى له الغيوب وغيوب الغيوب ، ويعرف كل شيء في موضعه . فيظهر له صدق الأنبياء عليهم السلام ، لا سيما محمد خاتم النبيين ﷺ ، على حسب نوره .

(ق٩٨ آ) « وأما الوجود / الذهني ، فملاحظة المؤمن لهذا النور ومطالعته له .

« وأما الوجود اللفظي ، فخلاصته ما اصطلح عليه الشارع : شهادة أن لا إله إلا الله ، وأن محمداً رسول الله . ولا يخفى أن مجرد التلفظ بقولنا : « لا إله إلا الله محمد رسول الله » من غير النور المذكور ، لا يفيد . كما لا يفيد العطشان التلفظ بالماء » . ـ انتهى .

ويضارع هذا قول العارف بالله تعالى «أحمد الغزالي» أخي حجة الإسلام « محمد الغزالي » رضي الله عنهما . في كتابه **تجريد التوحيد** : « ليس هذا الحديث يجيء بالقيل والقال . ما احترق لسان أحد قط بقوله : نار . ولا استغنى أحد بقوله : ألف دينار . القول قشر ، والمعنى لب . وماذا تصنع بالقشر مع فقدان اللب ؟ وماذا تصنع بالصدف مع فقدان الجوهر . . . » . ـ إلى آخر عباراته في ذلك الكتاب ، الذي هو عبرة لأولي الألباب .

وذكر « النجم الغزي » رحمه الله تعالى في كتابه **منبر التوحيد** قال : « وإنما يكون الإنسان نوراً تحصل به معرفة الله تعالى ، ما دام مشاهداً لله تعالى ، من حيث هو مكون كل كون بنور البصيرة ، لا بحدقة البصر ، ولا بآلة النظر . فلا يجد في الكون صغيراً ولا كبيراً ولا حركة ولا سكوناً إلا شهد الله في كل ما يجده ،

من غير حلول ولا نزول . ولكن من حيث أنه ممد لذلك كله بنور وجوده ، تبارك وتعالى .

« ومتى شهد نفسه احتجب الله عنه بنور وحدانيته المنزهة عن شهود غيرٍ معها أصلاً . فلا يكون عارفاً بل هو جاهل ، وإن / حمل أوقاراً من أسفار العلوم . وقد (ق٩٨ ب) علمت أن « إنسانيته » إنما هي بنور معرفته . فمتى ثبت له الجهل انتفت عنه الإنسانية نوبة واحدة » .

وصل [٣٩]
[الإيمان وأصناف المؤمنين]

اعلم أن الإيمان بالله تعالى ، وبما يجب الإيمان به على ثلاثة أقسام :

القسم الأول : **إيمان العوام** من المؤمنين ، وتعلقهم به من جهة العبارة . وهي القول باللسان ، والتصديق بالجنان ، كيفما كان . وذلك عندهم هو الغاية القصوى ، ونهاية الإمكان . وهو الوجود اللفظي للإيمان . فيقول الإنسان : « أشهد أن لا إله إلا الله ، وأشهد أن محمداً رسول الله . » ويقول : « آمنت بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والقدر : خيره وشره ، حلوه ومره ، من الله تعالى » . وهو مقام الإسلام المعتبر في ظاهر الشريعة .

والقسم الثاني : **إيمان الخواص** من المؤمنين وتعلقهم به من جهة المعنى المفهوم لهم بعقولهم ، ومن جهة القول باللسان أيضاً كالقسم الأول . وهو الإيمان المعنوي ، وهو الغاية القصوى عندهم ، ليس فوقه إيمان . وهو الوجود الذهني للإيمان . ويكون على مقتضى النظر العقلي ترتيب المقدمات لانتاج اليقين العقلي ، وإقامة الأدلة والبراهين على مسائل الاعتقاد[١]، لحصول الاستقلال في الإيمان ، والخروج عن رتبة[٢] التقليد . وقد أوجبوا ذلك على المكلفين . وجعل بعضهم الإيمان موقوفاً على ذلك[٣]. وحكم بعضهم بعدم صحة إيمان المقلد ، وبعضهم بصحته مع عصيانه ، كما هو مقرر في كتب علم الكلام .

(١) ـ ط : « على مسائل الاعتقاد » .

(٢) ط : ربقة .

(٣) ب : خط المؤلف ، إضافة « ذلك » على الهامش الأيمن للورقة .

(ق٩٩ آ) وغاية / ما عندهم : الحكم على واجب الوجود تعالى بالمعنى الكلي ، وعلى جميع صفاته وأسمائه ، وما يجب له ، وما يستحيل عليه ، وما يجوز في حقه بالمعنى الكلي أيضاً . وكذلك الحكم عندهم على جميع ما يجب الإيمان به من الكتب والملائكة والرسل واليوم الآخر ، من غير تحقق بشيء من ذلك على الوجه الجزئي الخاص ، أصلاً . فإنه لا يمكنهم ذلك . ولعمري لما كان عمدتهم العقل وأحكامه ، وليس من شأن العقل معرفة شيء إلا بالمعنى الكلي ، دون المعنى الجزئي ، لأن المعرفة بالمعنى الجزئي من تحقيقات الحس دون العقل ، كان إيمانهم إيماناً معنوياً ، لا حقيقياً .

وقد اشتركوا مع القسم الأول في فوات « حقيقة الإيمان » . فهم عوام أيضاً . ولهذا لا يعلمون معلوماً إلا بطريق التصور والتخيل ؛ غير ذلك لا يكون عندهم أصلاً .

والقسم الثالث : **إيمان خواص الخواص** ، وهم العارفون بالله تعالى ، المحققون له . وتعلقهم بالإيمان من جهة حقيقته ، لا من جهة عبارته ومعناه . فإن حقيقة نور الإيمان هي نور الله الذي أشرقت به الظلمات الكونية ، وظهرت به الحوادث من العدم . قال الله تعالى : ﴿ الله نور السموات والأرض ﴾ . وقال تعالى : ﴿ أفمن شرح الله صدره للإسلام فهو على نور من ربه ﴾ . وقال تعالى : ﴿ ومن لم يجعل الله له نوراً فما له من نور ﴾ . وقال تعالى : ﴿ ولكن جعلناه نوراً نهدي به من نشاء من عبادنا ﴾ . وقال تعالى : ﴿ فآمنوا بالله ورسوله ، والنور الذي أنزلنا ﴾ .

(ق٩٩ ب) وروى « الأسيوطي » في **الجامع الصغير** عن أحمد / والطبراني عن أبي الدرداء رضي الله عنه قال : قال رسول الله ﷺ : « إن لكل شيء حقيقة ، وما بلغ أحد حقيقة الإيمان حتى يعلم أن ما أصابه لم يكن ليخطئه ، وما أخطأه لم يكن ليصيبه » .

وقال « ابن الأثير » في كتابه **أسد الغابة في معرفة الصحابة** ، في ترجمة حارثة بن

سراقة الصحابي الأنصاري الخزرجي من بني النجار رضي الله عنه ، وذكر سنده إلى يوسف بن عطية ، عن ثابت البناني ، عن أنس بن مالك رضي الله عنه قال : « بينما رسول الله ﷺ يمشي إذ استقبله شاب من الأنصار فقال له النبي ﷺ : « كيف أصبحت يا حارثة ؟ » قال : « أصبحت مؤمناً بالله حقا . » قال : « انظر ماذا تقول ! فإن لكل قول حقيقة » قال : « يا رسول الله عزفت نفسي عن الدنيا ، فأسهرت ليلي ، وأظمأت نهاري وكأني بعرش ربي ، عز وجل ، بارزاً . وكأني أنظر إلى أهل الجنة يتزاورون فيها . وكأني أنظر إلى أهل النار يتعاوون فيها » . قال : « الزم . عبدٌ نوَّر الله الإيمانَ في قلبه». وذكر في كتابه **النهاية** ، قال : « وفي حديث حارثة : « عزفت نفسي عن الدنيا » ، أي : عافتها وكرهتها . ويروى عَزَفْتُ (بضم التاء) ، أي : منعتها وصرفتها » . ـ انتهى . وهو بالعين المهملة والزاي والفاء .

وذكر الشيخ تاج الدين « ابن عطاء الله الإسكندري » رحمه الله تعالى في كتابه **لطائف المنن** حديث حارثة الصحابي رضي الله عنه لما قال له النبي ﷺ : « كيف أصبحت يا حارثة ؟ » قال : « أصبحت مؤمناً حقاً . » / فقال ﷺ : « لكل حق حقيقة . فما حقيقة إيمانك ؟ » قال : « عزفت نفسي عن الدنيا ، فاستوى عندي ذهبها ومدرها . وكأني أنظر إلى أهل الجنة في الجنة[١] يتنعمون ، وإلى أهل النار في النار يعذبون . وكأني أرى عرش ربي بارزاً . من أجل ذلك أسهرت ليلي ، وأظمأت نهاري » . فقال له النبي ﷺ : « يا حارثة عرفت فالزم » . ثم قال ﷺ : « عبدٌ نوَّر الله قلبَهُ بنور الإيمان » . ـ انتهى .

وروى « الترمذي[٢] » أيضاً بإسناده عن عبد الله بن عمرو بن العاص رضي الله

---

(١) ب : خط المؤلف ، إضافة « في الجنة » على الهامش الأيسر .

(٢) + ط : « بإسناده عن أبي سعيد الخدري رضى الله عنه قال : « قال رسول الله ﷺ : اتقوا فراسة المؤمن ، فإنه ينظر بنور الله » .

عنه قال : « سمعت رسول الله ﷺ يقول[1] : « إن الله تبارك وتعالى خلق خلقه في ظلمة ، فألقى عليهم من نوره . فمن أصابه من ذلك النور اهتدى . ومن أخطأه ضل . فلذلك أقول : جف القلم على علم الله » ثم قال : « هذا حديث حسن » .

وروى « الترمذي » أيضاً بإسناده عن عبد الله بن عباس رضي الله عنهما أن رسول الله ﷺ كان إذا قام إلى الصلاة من جوف الليل يقول : « اللهم لك الحمد أنت نور السموات والأرض . ولك الحمد أنت قيام السموات والأرض . ولك الحمد أنت رب السموات والأرض ومن فيهن . أنت الحق ، ووعدك الحق » . ـ الحديث .

وروى « الطبراني » عن عبد الله بن جعفر رضي الله عنه ، عن النبي ﷺ أنه كان من جملة دعائه : « أعوذ بنور وجهك الكريم الذي أضاءت له السموات والأرض ، وأشرقت له الظلمات ، وصلح عليه أمر الدنيا والآخرة » . ـ الحديث .

وإيمان هذه الطائفة بالله تعالى ، وبما يجب الإيمان به ، لا بالقول فقط ولا بالمعنى فقط ، بل بالقول وبالمعنى وبالحس أيضاً . وعمدتهم في ذلك « الحس (ق١٠٠ب) الإنساني » ، و « الذوق الروحاني » ، و « الحال الرباني » . قاموا بالله في معرفتهم به ، وشهودهم له . فكشف لهم نورهم الذي هم قائمون به عنه ، وعن كل ما غاب عنهم . فتحققوا به : حقيقة كل شيء . ثم غابوا به في شهوده عن شهود كل شيء .

كما قال الشيخ « أبو مدين » الأندلسي رضي الله عنه من قصيدة له : [من الطويل]

« عرفنا بها كل الوجود ولم نزل إلى أن بها كل المعارف أنكرنا »

وذكر « الشيخ الأكبر » رضي الله عنه في فصوص الحكم ، في « فص هود »

(١) ب : خط المؤلف ، إضافة « يقول » على الهامش الأيمن .

عليه السلام ، عند الكلام على حديث : « كنت سمعه الذي يسمع به ، وبصره الذي يبصر به . . . » - إلى آخره ، قال : « فلا قرب أقرب من أن تكون هويته عين أعضاء العبد وقواه . وليس العبد سوى هذه الأعضاء والقوى . فهو حق مشهود في خلق متوهم . فالخلق معقول ، والحق محسوس مشهود عند المؤمنين وأهل الكشف والوجود . وما عدا هذين الصنفين ، فالحق عندهم معقول ، والخلق مشهود . فهم بمنزلة الماء الملح الأجاج . والطائفة الأولى بمنزلة الماء العذب الفرات ، السائغ لشاربه . فالناس على قسمين : من الناس من يمشي على طريق يعرفها ويعرف غايتها ، فهي في حقه صراط مستقيم . ومن الناس من يمشي على طريق يجهلها ولا يعرف غايتها . وهي عين الطريق التي عرفها الصنف الآخر . فالعارف يدعو إلى الله على بصيرة . وغير العارف يدعو إلى الله على التقليد والجهالة » .

(ق١٠١ آ)

وصل [٤٠]
[التوحيد الذاتي ومراتب الصفات والأسماء]

اعلم أن « الوجود الحق » الذي تقرر وثبت ، كما ذكرنا ، له ذات وله صفات وله أسماء وردت في الكتاب والسنة . وكلها صادقة عليه . وهي كثيرة ، ومرجعها كلها إلى أمر واحد هو « الوجود الحق » . ولا يجوز أن تكون متعددة فيه بوجه من الوجوه أصلاً ، لئلا يلزم تركيبه منها . وينتفي « التوحيد الذاتي » . وإنما هي كلها مراتب له معتبرة فيه منه ، نزل بها كلامه القديم ، وترجمت عنها أنبياؤه ورسله لأممهم . فوجب قبولها على حد ما نزل به الكتاب ، وترجمته الأنبياء والمرسلون .

أما ذاته فلها وصف « الغناء[1] عن العالمين » ، كما قال تعالى : والله ﴿ غني عن العالمين ﴾ ، أي : لا شيء من العالمين صادر عنه باعتبار ذاته . لأن ذاته لها الغناء[2] المطلق عن كل شيء . فلو صدر شيء عنها لكان بطريق « التعليل » ، كما ذهبت إليه حكماء الفلاسفة ، من أن ذاته سبحانه علة لوجود الممكنات . وإنما جميع الممكنات صادرة عنه ، باعتبار صفاته وأسمائه . وهي اعتبارات معتبرة في ذاته لا يبلغها الحد ولا العد . ولكن الوارد منها في الكتاب والسنة أمور معلومة ، مفصلة في غير كتابنا هذا من كتب العلماء . والذات الإلهية محتجبة مع ظهورها بحجب الصفات والأسماء ، وهي الحجب الاعتبارية النورانية . والصفات

---

(١) س : الغنا ؛ ط : الغنى .

(٢) ط : الغنى .

والأسماء محتجبة أيضاً بآثارها الكونية ، وتقاديرها الإمكانية التي لا يبلغها الحد ولا العد . ولكن الظاهر منها على حسب الأوقات ، ما هو مراد الله تعالى ، وهي الحجب الظلمانية .

(ق١٠١ ب) وإلى ذلك يشير / الحديث الشريف ، وهو قوله ﷺ : « إن لله سبعين حجاباً من نور وظلمة لو كشفها لا حرقت سبحات وجهه ما أدركه بصره من خلقه » . والظاهر أن « السبعين » هنا للكثرة ، لا للعدد ، كما في قوله تعالى : ﴿ إن تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم ﴾ . وقوله : ﴿ لو كشفها لأحرقت ﴾ ، فيه إشارة إلى أنه يمكن كشفها . وأن ذلك ليس بإيجاب ذاتي ، وإنما تجلياته سبحانه وتعالى باختياره وإرادته . فإذا شاء تجلى وإذا شاء استتر[1] .

وقال « ابن الأثير » في النهاية : « سبحات الله : جلاله وعظمته ، جمع سبحة . وقيل : أضواء وجهه ، وقيل : سبحات الوجه : محاسنه . لأنك إذا رأيت الحسن الوجه ، قلت : «سبحان الله !» . وقيل معناه : تنزيه له، أي : « سبحان وجهه » . وقيل : إن « سبحات وجهه » كلام معترض بين الفعل

---

(١) زيادة في (ط) على هامش الصفحة ١٢٢ : « ذكر « الشيخ الأكبر » رضي الله عنه في بعض كتبه من المواقف الإلهية كلاماً في سبحات وجه الحق ، منه قوله : « اعلم أن السبحات : جمع سبحة ، والسبحة : في اللغة ما يتطوع به من ذكر وصلاة وتسبيح ونحوها ، مما لا يحصر أفراده . وقد ثبت أن أنوار الطاعات حجب وجهه سبحانه . ونور الذكر عام لجميعها ، ومهيمن على سائر سبحات الإكرام والجلال . قال تعالى : ﴿ اذكروني أذكركم ﴾ . فذكر الله تعالى لنفسه ولعبد [كذا] سبحة وجهه شاملة لأنواع سبحاته . وذكر العبد له نور حجابه . فما دام العبد يشهد ذكره لربه ، فوجه ربه متجل عليه في حجابه بسبحة ذكره . ولا يزال العبد يذكر الله حتى ينكشف حجاب ذكره لله ، ويتجلى له سبحة ذكر الله له ، وهنالك تحرق سبحة نسب الأفعال والأذكار للعبد ، وتظهر نسبتها للرب تعالى » . ـ إلى آخر عبارته ، فارجع إليها .

والمفعول ، أي لو كشفها لأحرقت كل شيء أدركه بصره . فكأنه قال : « لأحرقت ـ سبحان الله ـ[1] كل شيء أبصره » . كما تقول : « لو دخل الملك البلد ، لقتل ـ والعياذ بالله ـ كل من فيه[2] » .

« وأقرب من هذا كله أن المعنى : لو انكشف من أنوار الله التي تحجب العباد عنه شيء لأهلك كل من وقع عليه ذلك النور ، كما خرَّ موسى عليه السلام صعقاً . وتقطع الجبل دكاً ، لما تجلى الله سبحانه وتعالى » . ـ انتهى .

وقال العارف بالله تعالى « عفيف الدين التلمساني » رضي الله عنه في هذا المعنى من قصيدة له : [من الخفيف]

« مَنَعَتْهـا الصفـات والأسـماءُ أن تُـرَى دون برقـع أسماء »

وقال بعضهم : [من الكامل]

« كالشمس يمنعك اجتلاءك نورُهَا فإذا اكتست برقيق غيم أمكنا » (ق١٠٢ آ)

والحاصل أنه لا أتم من هذا الظهور ولا أكمل منه . قال تعالى : ﴿ ومن كان في هذه أعمى فهو في الآخرة أعمى وأضل سبيلا ﴾ .

---

(١) ب : خط المؤلف ، إضافة « الله » على الهامش الأيمن .

(٢) زيادة في (ط) مدرجة في النص الأصلي : « وقال الشيخ « عبد الرزاق القاشاني » : السبحات : هي الأنوار » .

وصل [٤١]
[الطائفة الخيالية لا تعترف بقدْر الوجود]

[أسلوب المؤلف في هذا الكتاب]

اعلم بأني ما وضعت كتابي هذا على هذا الأسلوب إلا وأنا أعلم بأنه عند المستعدين لقبول الكمال من فحول الرجال ، كقميص يوسف في أجفان يعقوب . ولكن الكتاب يقع في يد أهله وغير أهله ، كالغريب الذي لا يعرف في البلد البعيد ، يراه العالم بعين علمه ، والجاهل بعين جهله . وأسأل الله تعالى أن يحرسه ممن غلب عليه تخيل ربه ، وتصور قربه ، حتى اعتقد أنه عز وجل : أمر معقول منزه عن كل ما سواه من تخيلات العقول . وأنكر تجلياته سبحانه في المعقولات كلها والمحسوسات . وبعدت عليه الشقة بعمى البصيرة والأفكار المطموسات . فإنما أنطقنا به الله الذي أنطق كل شيء ، وله في الأرض ﴿ من كل شيء موزون ﴾ . وقد قال سبحانه : ﴿ إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون ﴾ .

[نقد الطائفة الخيالية من المتكلمين والفقهاء]

وكأني بالواحد من « الطائفة الخيالية » لا يعترف بقدر الوجود ، ولا يراه كبير أمر لعدم المعرفة والشهود . فربما يقول من عدم احترامه ، ودوام انفتاح بصيرته وبصره فيه طول عمره وأيامه : « ماذا يبلغ قدر الوجود حتى يكون هو الله الحق المعبود ؟ » وهو الغافل عنه ، المحروم المغبون ، من قبيل قوله تعالى : ﴿ وتراهم ينظرون إليك وهم لا يبصرون ﴾ . فهم كما قال بعضهم : « يشبهون الناظرين / وليسوا بناظرين » . (ق١٠٢ ب)

وهذه حالة الغافلين الذين ﴿ لهم قلوب لا يفقهون بها ، ولهم أعين لا يبصرون بها، ولهم آذان لايسمعون بها، أولئك كالأنعام، بل هم أضل﴾ سبيلاً[1]، ﴿ أولئك هم الغافلون ﴾ . وقال سبحانه : حتى ﴿ إذا بلغت الحلقوم . . . ونحن أقرب إليه منكم ، ولكن لا تبصرون ﴾ . وقال عز وجل : ﴿ فلا أقسم بما تبصرون ، وما لا تبصرون ﴾ . والإشارات كثيرة . والعبارات على المتعنت عسيرة . ومن كثرت للشيء مشاهدته ، فقد قلت عنده حرمته ، حيث معاملته . وقال تعالى ، وقوله عين الفرض : ﴿ قل انظروا ماذا في السموات والأرض ﴾ . وقد نظروا فما أبصروا ، لأنهم في اشتغال بالصور الفانية . فياليتهم لو اعتبروا ! وقال تعالى بعد ذلك : ﴿ وما تغني الآيات والنذر عن قوم لا يؤمنون ﴾ . وقال سبحانه : ﴿ لأنتم أشد رهبة في صدورهم من الله ! ذلك بأنهم قوم لا يفقهون ﴾ . وإنما عظمت عندهم المخلوقات ، وقلت هيبة الخالق . ولا عجب فإنه عندهم أمر معقول محصور ! وقد غلق عنهم باب شهوده من جهالتهم غالق .

ولقد صدق « الشيخ الأكبر » رضي الله عنه بقوله في كتابه روح القدس في مناصحة النفس، وهو في عصر الستمائة: « فالزمان يا وليّي اليوم شديد، شيطانه مريد ، وجباره عنيد . علماء سوء يطلبون ما يأكلون . وأمراء جور يحكمون بما لا يعلمون . وصوفية صوف بأغراض الدنيا موسومون . عظمت الدنيا في قلوبهم ، فلا يرون / فوقها مطلباً ، وصغر الحق في أنفسهم فأعجلوا عنه هرباً . . . » - إلى آخر كلامه المقتضي نصيحة أقوامه . (ق١٠٣ آ)

[حضور الوجود]

وما أعظم حقيقة الوجود ، الذي كل معدوم بإضافته إليه معروف مشهود . وهل يعلم أحد هذه الحقيقة الغيبية الوجودية ؟ وإنما يعلم منها من المعاني العقلية والصور الخيالية والحسية ، وإن كان الوجود مكشوفاً ، ليس بمحجوب . ولهذا

---

(١) - س ط .

يمكن العقل والحس إضافته إلى كل شيء، بحيث يكون الشيء إليه منسوباً[1].
وكيف يحتجب الوجود بشيء ؟ وهو الذي يحجب كل معدوم عن عدمه ، ويشرق بنوره في دجنة ظلمه .

وقال الشيخ « تاج الدين بن عطاء الله الإسكندري »رضي الله عنه في الحكم :
« مما يدلك على وجود قهره سبحانه أَنْ حجبك عنه بما ليس بموجود معه ! كيف يتصور أن يحجبه شيء ؟ وهو الذي أظهر كل شيء . كيف يتصور أن يحجبه شيء ؟ وهو الذي ظهر بكل شيء . كيف يتصور أن يحجبه شيء ؟ وهو الذي ظهر في كل شيء . كيف يتصور أن يحجبه شيء ؟ وهو الذي ظهر لكل شيء . كيف يتصور أن يحجبه شيء ؟ وهو الظاهر قبل وجود كل شيء . كيف يتصور أن يحجبه شيء ؟ وهو أظهر من كل شيء . كيف يتصور أن يحجبه شيء ؟ وهو الواحد الذي ليس معه شيء . كيف يتصور أن يحجبه شيء ؟ وهو أقرب إليك من كل شيء . كيف يتصور أن يحجبه شيء ؟ ولولاه لما كان وجود كل شيء » . - انتهى .

وإذا كان الله تعالى غير محجوب عن أحد أصلاً ، وإنما المحجوب عن رؤيته هو العبد الغافل عنه لاشتغاله بما سواه ، فالله تعالى حاضر لا غيبة له ، كما ورد / في (ق١٠٣ب) حديث أبي موسى الأشعري رضي الله عنه الذي رواه « أبو داوود السجستاني » في سننه قال : « كنت مع رسول الله ﷺ في سفر . فلما دنوا من المدينة كبر الناس ، ورفعوا أصواتهم . فقال رسول الله ﷺ : « يا أيها الناس إنكم لا تدعون أصم ولا غائباً ! إن الذي تدعونه بينكم وبين أعناق ركابكم » . وروى « الترمذي » هذا الحديث أيضاً عن أبي موسى الأشعري رضي الله عنه قال : « كنا مع رسول الله ﷺ في غزاة . فلما قفلنا ، أشرفنا على المدينة . فكبر الناس تكبيرة ، ورفعوا بها أصواتهم ، فقال رسول الله ﷺ : « إن ربكم ليس بأصم ولا غائب ! هو بينكم وبين رؤوس رحالكم » . - انتهى .

---

(١) في الأصل « منسوب » .

[الكتابة في الهواء]

ومعنى ذلك أن « الوجود الحق » المطلق بالإطلاق الحقيقي ، من حيث اعتبارات صفاته وأسمائه الأزلية ، حاضر حيث كل شيء حاضر . وليس بغائب عن شيء أصلاً . والشيء صادر عنه مثل « الكتابة في الهواء » : لا تستبين إلا ما دام المتوجه على الكتابة متوجهاً عليها . ولا حروف في نفس الأمر . وإنما الكاتب والكتابة التي هي صفته موجودان لا غير ، كما قال تعالى : ﴿ كل شيء هالك إلا وجهه ﴾ ، أي : ذاته المتصفة بالمواجهة للشيء الهالك . وقال تعالى : ﴿ أينما[1] تولوا فثم وجه الله ﴾ ، أي : ذاته المتوجهة على الأشياء الهالكة ، أي : الفانية الزائلة . وإلى ذلك الإشارة بقولنا من جملة أبيات : [من مجزوء الكامل] (ق١٠٤ آ)

إن العوالم كلها بظهورها والاختفاء
في سرعة وتقلب مثل الكتابة في الهواء

وذكر العارف « البلاسي الصوفي » رحمه الله تعالى في كتابه المصنف في حقيقة التوحيد قال : « فإن اعترض معترض وقال : « أنتم زعمتم بأن الله عز وجل ظاهر بذاته ، تستحيل غيبته ، كما يستحيل عدمه ! ونحن الآن لا نرى ولا نشاهد شيئاً ، فكيف هذا ؟

[ظهور النور الإلهي]

« قلنا : إن الباري تعالى ظاهر أبداً موجود سرمداً ، لا يحجبه شيء لعظمة كبريائه . فلو حجبه شيء كان أكبر منه . وذلك مدفوع عقلاً وشرعاً . لأن الله أكبر من أن يقال له : « الله أكبر من شيء » . ومن بعض صفاته « النور » . وهو منور النور ، وبالنور يظهر كل مستور . فكيف يمكن اختفاء النور ؟ وإنما خفي عن المحجوبين عنه بعين ما ظهر للمشاهدين له ، لشدة ظهوره ، وإفراط إشراق نوره . وإنما المحجوبون هم المغيبون عنه بذنوبهم التي رانت على قلوبهم ، فأغشت

---

(١) س ، ط : فأينما .

أبصارهم . ولولا ذلك لشاهدت باريها ، فإنه تعالى ، بالإجماع ، يُرى في الآخرة . وقد قال في حق بعض الخلق : ﴿ كلا ، بل ران على قلوبهم ما كانوا يكسبون . كلا ، إنهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون ﴾ ، ولم يقل : « إن ربهم محتجب عنهم » . بل يحجبهم عنه ذنوبهم .

« ومثال المحجوب مثال الخفاش مع الشمس المشرقة على الآفاق . وهو لضعف بصره لا يراها ! وكذلك ما ليس فيه صفاء واستعداد لقبول إشراقها ، من كل كثيف مظلم في ذاته ، كالحجر والمدر والجدران ، فإنه لا ينير ، ولا يؤثر فيه الإشراق ، ولا ينتفع / بإشراقها عليه . والعلة فيه ، لا في الشمس ، لإظلام (ق١٠٤ ب) ذاته . وعدم قبوله ، لعدم استعداده .

« وأما ما كان صافياً مستعداً لقبول نورها : كالمياه الصافية ، والمرايا الصقيلة ، والجواهر النقية : كالزجاج والبلور ، وغيرهما مما صفا وراق ، فإنه يضيء وينير لقبوله الإشراق . وهكذا القلوب منا ، إذا صَفَتْ وَصَفَتْ ، وإذا حاذَتْ حاكت . فيتوهم الجاهل الغبي أنه تعالى « حلَّ » . لا والله الذي يعلم السر والجهر وما نخفي ، ليس الأمر كذلك ! بل هو كما ذكرنا : بلا شبهة ولا تشبيه ، ولا ريب ولا تمويه . ألستم تعلمون وتعقلون أن الغدير الصافي ماؤه ، تُرى السماء بكواكبها وقمرها فيه ؟ وتكادون تحلفون على ذلك ، لولا أن عقولكم تنفيه ، وتتحقق بأن ذلك الماء لصفائه يحاكيه . والعلة في الناظر ، لا في المنظور ، كما بيناه : من رين الذنوب على القلوب الكدرة . كما قال بعض العارفين نظماً في هذا المعنى : [من الرمل]

« ليس فيه علة تنقصه إنما العلة في الطرف العمي »

ولقد أحسن من قال : [من البسيط]

« ما ضر شمس الضحى في الأفق طالعة أن لا يرى ضوءها من ليس ذا بصر »

وصل [٤٢]

[الصفات والأسماء الإلهية راجعة إلى الوجود]

اعلم أن الصفات الإلهية والأسماء الربانية كثيرة جداً ، كما ذكرنا . ولكن أصول الصفات هي « الصفات السبعة » ، صفات المعاني . وكلها راجعة إلى معنى الوجود ، الذي بنينا هذا الكتاب على بيانه وتحقيقه ، بحسب الاستطاعة البشرية ، في فيض المواهب الأقدسية . (ق١٠٥ آ)

[صفة الحياة راجعة إلى نفس الوجود]

وبيان الصفات السبعة أن نقول : أما « صفة الحياة » القديمة الأزلية المنزهة عن مشابهة الحوادث فهي راجعة إلى نفس الوجود ، باعتبار صحة قيام بقية الصفات بالوجود . فإن كل موجود يصح وصفه بالحياة ، باعتبار صحة وصفه بالوجود عند العقل . ولهذا قال الله تعالى : ﴿ تسبح له السموات السبع والأرض ومن فيهن ، وإن من شيء إلا يسبح بحمده[1] ، ولكن لاتفقهون تسبيحهم . إنه كان حليماً غفوراً ﴾ . وليس التسبيح بلسان الحال ، بل بالنطق ، كما قال تعالى : ﴿ الذي أنطق كل شيء ! ﴾ ، ولم يخرج عن التسبيح إلا المعدوم . فإن الشيء المذكور في الآية اسم للموجود ، لا غير .

والمسبح بالنطق لا يكون إلا حياً بالحياة السارية فيه ، من غير سريان ، وهي « الوجود » الذي اتصفت الأشياء به عند العقل ، بطريق غلبة الوهم عليه ، كما

(١) ـ ط : وإن من شيء إلا يسبح بحمده .

قدمناه . وإلا ، ففي نفس الأمر ، لا حياة لشيء مع الله تعالى ، كما قال سبحانه : ﴿ إنك ميت ، وإنهم ميتون ﴾ . وقال تعالى : ﴿ كل نفس ذائقة الموت ﴾ . وقال تعالى : ﴿ أموات غير أحياء ، ولكن لا يشعرون ﴾ . وقال تعالى ، بطريق الحصر ، عن نفسه : ﴿ هو الحي ﴾ . فأفاد تعريف الطرفين : طرف « المسند » ، وطرف « المسند إليه » ، أن الحياة محصورة في الله تعالى ، دون غيره من خلقه .

[صفات العلم والإرادة والقدرة راجعة إلى نفس الوجود]

وأما « صفة العلم » القديمة الأزلية ، فهي راجعة أيضاً إلى نفس الوجود ، باعتبار كشفه عن كل شيء ، على ما هو عليه الشيء في إمكانه . وأما « صفة الإرادة » القديمة الأزلية ، فهي راجعة / أيضاً إلى نفس الوجود ، باعتبار تخصيص كل شيء بما هو عليه الشيء كذلك في حضرة العلم القديم . (ق١٠٥ ب)

وأما « صفة القدرة » القديمة الأزلية ، فهي راجعة أيضاً إلى نفس الوجود ، باعتبار صدور كل شيء عنه . ولهذا ، كل متصف بالوجود عند العقل ـ على حسب ما قدمناه ـ له تأثير مًّا ، بوجه من الوجوه . وما ذلك إلا باعتبار ظهور القدرة الإلهية به ، وهي « الوجود الحق » .

[السمع والبصر هما نفس الوجود]

وأما « صفة السمع » و « صفة البصر » القديمتان الأزليتان ، فكل منهما هي نفس الوجود أيضاً ، باعتبار إدراك كل شيء بحسب ما هو عليه الشيء في جميع أحواله التابعة له .

[الكلام راجع إلى نفس الوجود]

وأما « صفة الكلام » القديمة الأزلية ، فهي راجعة أيضاً إلى نفس الوجود ، باعتبار إظهار الأشياء كلها بالوجود لبعضها بعضاً . ولهذا كل شيء بالوجود حي[1] ،

---

(١) ب : خط المؤلف ، إضافة « بالوجود حي » في الهامش الأيمن .

يعلم ويريد ويقدر ويسمع ويبصر ويتكلم ، لقيامه بـ « الوجود الحق » . وظهور الوجود الحق متجلياً به ، كما سبق في آية « تسبيح الأشياء » . والمسبح عالم بمن يسبحه ، ومريد للتسبيح ، ومتكلم بالتسبيح .

وقال الله تعالى للسموات والأرض : ﴿ ائتيا طوعاً أو كرهاً ، قالتا : أتينا طائعين ﴾ . والمأمور بالإتيان طوعاً أو كرهاً سامع لما أمر به ، مريد لذلك . والقائل : ﴿أتينا طائعين﴾ ، متكلم ، عالم بأن الإتيان طوعاً خير من الإتيان كرهاً . بل قال تعالى : ﴿ إنما أمرنا لشيء إذا أردناه أن نقول له : كن ، فيكون ﴾ . فالمقول له ﴿ كن ﴾ سامع ، والذي يكون عقب قول القائل له : «كن» عالم بالقول . وأن الامتثال لازم عليه . وقال تعالى : /﴿ يا جبال أوبي معه والطير ﴾ . (ق١٠٦ آ) فالمخاطب بالتأويب سامع ، عالم بما خوطب به . وقال تعالى عن الأرض : ﴿ يومئذ تحدث أخبارها ﴾ . والمحدث بالأخبار متكلم ، عالم بما يحدث به . وقال تعالى : ﴿ بأن ربك أوحى لها ﴾ . فالموحى إليه عالم بما يوحى إليه به . وقال تعالى : ﴿ وأوحى ربك إلى النحل أن اتخذي من الجبال بيوتاً ، ومن الشجر ومما يعرشون ، ثم كلي من كل الثمرات ، فاسلكي سبل ربك ذللا ﴾ . والموحى إليه بذلك عالم بما أوحي إليه به ، قادر على فعل ما أمر به ، عالم بسلوك سبل الرب سبحانه . وقال تعالى : ﴿ وما من دابة في الأرض ، ولا طائر يطير بجناحيه إلا أمم أمثالكم ﴾ .والأمم أمثالنا ، لهم ذوات كذواتنا ، وصفات كصفاتنا . وإن لم يكن لهم صور كصورنا ، لأن الواحد منا ليس إنساناً بصورته ، وإنما هو إنسانٌ بذاته وصفاته[1] . ثم قال تعالى بعد ذلك : ﴿ ما فرطنا في الكتاب من شيء ﴾ ، أي : ما أنقصنا في « كتاب الوجود » من شيء . فكل شيء دخل في الوجود متصف بصفات الكمال ، عند أهل الكمال . إلى غير ذلك من الآيات القرآنية . . .

---

(١) زيادة في (ط) على الهامش الأيسر للصفحة ١٢٧ : « قال تعالى : ﴿ والطير صافات . كل قد علم صلاته وتسبيحه ﴾ . وصفهم تعالى بالعلم ، لأن المصلي والمسبح يكون عالماً بما يفعل » .

وأخرج « البخاري » و« النسائي » عن ابن جحيفة رضي الله عنه أن أبا سعيد الخدري رضي الله عنه قال له : « إني أراك تحب الغنم والبادية ، فإذا كنت في غنمك أو باديتك فأذنت للصلاة ، فارفع صوتك بالنداء ، فإنه لا يسمع مدى صوت المؤذن جن ولا إنس ، ولا شيء ، إلا يشهد له يوم القيامة » . وقال أبو سعيد رضي الله عنه : « سمعته من رسول الله ﷺ » .

(ق١٠٦ ب) وروى « ابن ماجة » عن أبي جحيفة رضي الله عنه قال : « قال لي أبو سعيد الخدري رضي الله عنه : « إذا كنت في البوادي فارفع صوتك بالأذان . فإني سمعت رسول الله ﷺ يقول : « لا يسمعه جن ولا إنس ، ولا شجر ولا حجر إلا شهد له » . وروى « ابن ماجة » أيضاً ، عن أبي هريرة رضي الله عنه قال : « سمعت من فيِّ رسول الله ﷺ يقول : « المؤذن يغفر له مد[1] صوته ، ويستغفر له كل رطب ويابس » . - انتهى .

والشاهد عالم بما يشهد به ، وبمن يشهد له ، وبمن يشهد عنده ، بصير بجميع ذلك ، متكلم به ، سامع لكلام المشهود له . وكذلك المستغفر لغيره ، عالم بحال غيره ، متكلم بالاستغفار له .

وأخرج « الترمذي » و« ابن ماجة » بإسنادهما عن سهل بن سعد الساعدي رضي الله عنه قال : « قال رسول الله ﷺ : « ما من مسلم يلبّي إلا لبّى من عن يمينه وشماله : من حجر أو شجر أو مدر حتى تنقطع الأرض من هاهنا و هاهنا » . - انتهى .

والملبي بتلبية غيره ، سامع لتلبية غيره ، عالم بذلك ، متكلم به . وأمثال هذا كثير في الأخبار النبوية لمن تنبه له ، وعرفه ، وتحقق به ، وشهد أنه الحق ؛ دون المكابر والمعاند .

---

(١) في الحديث « مدى » .

وصل [٤٣]

[نقد الزنادقة الذين يدَّعون التصوف]

اعلم أن طائفة الزنادقة والملحدين ، إنما خرجوا ومرقوا عن دين الإسلام مروق السهم من الرمية ، بسبب تعلقهم بعلمنا هذا ، وتمسكهم به من غير بصيرة فيه ، ولا معرفة له . كما قال « الشيخ الأكبر »/ رضي الله عنه : « احذر هذا الطريق ، (ق١٠٧ آ) فإن أكثر الخوارج إنما خرجوا منه ، وما هو إلا طريق الهُلْك أو المُلْك . من حقق علمه وعمله وحاله ، نال عز الأبد . ومن فارق التحقيق فيه هلك وما نفد » . ـ انتهى .

[الزنادقة أخطؤوا مراد الصوفية في « إن الوجود هو الله »]

فترى الجاهلين يسمعون أهل الله من العارفين بالله تعالى يقولون : « إن الوجود هو الله » ، فيفهمون معنىً بعقولهم ، يتخيلون أنه هو الوجود . جردوه من جميع الأشياء المحسوسة والمعقولة ، وأفرزوه بالملاحظة ، ونظروا إلى كل ما سواه من الأشياء القائمة به ، فرأوها فانية هالكة . فظنوا أن ما تخيلوه من تلك الصورة المعنوية التي جردوها أنها هي الله تعالى ، لأنها هي الوجود عندهم . وإنما هي صورة من جملة صور الأشياء المعقولة الحادثة القائمة بالوجود .

والوجود من المحال أن يدركه مدرك ، أو يعرفه عارف ، من حيث هو وجود ، أصلاً . وإنما تعلق علم العارفين به من جهة رؤيتهم أن كل محسوس ، وكل معقول ، وكل معنى ، وكل موهوم ، صور قائمة بحقيقة الوجود الغائبة عن العقل =

والحس ، الظاهرة بمعقولات العقل ومحسوسات الحس . وتلك الحقيقة الغائبة عن ضبط العقل لها، هي المسماة بـ« الله »، وبـ« الحق »، وبـ« الرب »، وبجميع الأسماء الواردة في الكتاب والسنة ـ على حد ما ذكرناه وحررناه في كتابنا هذا وغيره من كتبنا ـ وأعلى وأنزه من ذلك أيضاً كله .

وإنما أطلقنا لفظ « الوجود » على تلك الحقيقة لقصد التفهيم والتعليم ، لا لكونها محكوماً عليها بما هو المفهوم منه في / تصورات العقول والأفهام . (ق١٠٧ ب)

ثم إن هؤلاء « الزنادقة » الملحدين ، لمّا فهموا ما ذكرناه ، وعرفوا أنه تعالى هو « الوجود » معرفة تخيل وتصور ، اطمأنت قلوبهم إلى ذلك ، وحسبوا أنهم عرفوا الله تعالى ، فتركوا كل ما سواه من جميع المخلوقات وتهاونوا في اعتبارها معه ، واحتقروها . ولم يعتبروا شيئاً منها . وكثير منهم يقلدون في ذلك ، من غير معرفة ولا فهم ولا تحقق . وظنوا أن هذا هو الزهد فيما سواه سبحانه ، والاشتغال به تعالى . فلم يكترثوا بعلوم الشريعة ، وعلوم القرآن ، والأصول ، وعلوم العربية ، وعلوم الآداب ، والأخلاق ، وغيرها من العلوم ، زاعمين أن كل ذلك حجاب عما فهموه من معنى الوجود ، الذي هو الله تعالى ، عندهم .

[نقد الزنادقة لقولهم : « العلم حجاب »]

قال « الشيخ الأكبر » رضي الله عنه في كتابه **مواقع النجوم** ، بعد ذكره العلم ، وشرف العلم : « وإنما أكثرنا هذا في العلم ، لأن في زماننا قوماً لا يحصى عددهم ، غلب عليهم الجهل بمقام العلم ، ولعبت بهم الأهواء حتى قالوا : «إن العلم حجاب » . ولقد صدقوا في ذلك لو اعتقدوه ، أي : والله حجاب عظيم يحجب القلب ، عن الغفلة والجهل ، وأضداده . فما أشرفها من صفة حبانا الله بالحظ الوافر منها ! وكيف لا يفرح بهذه الصفة ، ويهجر من أجلها الكونان ؟ ولها شرفان كبيران عظيمان : الشرف الواحد ، أن الله سبحانه وصف بها نفسه ، والشرف الآخر أنه مدح بها أهل خاصته من أنبيائه وملائكته عليهم السلام . ثم منَّ علينا

سبحانه / ولم يزل مانّاً بأن جعلنا ورثة أنبيائه فيها ، فقال ﷺ : « العلماء ورثة الأنبياء » . ـ انتهى[١] (ق١٠٨ آ)

[الزنادقة وإنكار التكاليف الشرعية]

وترقى هؤلاء الزنادقة الملحدون عن ذلك أيضاً ، فأنكروا تكليفهم بالتكاليف الشرعية ، وتركوا الصلوات ، والجمعة والجماعات ، ورفضوا الحج والزكاة ، وجميع الطاعات والعبادات . ولم يعتقدوا أن شيئاً من ذلك لازم عليهم . ولا هم مكلفون به . وإنما المكلف بذلك عندهم من لم يعرف ما عرفوه ، من أن الوجود المفهوم لهم هو الله .

ومثالهم ، في زعمهم هذا ، مثال الإنسان العامي الذي لا يعرف القراءة ولا الحروف . فإذا تعلم حروف الهجاء ، وعرف أن جميع الكلام وجميع العلوم مركب من حروف الهجاء[٢]، وقال : «أنا عرفت حروف الهجاء التي يتركب منها كل كلام ، وكل علم ، فلا حاجة لي بمعرفة الكلام المركب من ذلك . ولا حاجة لي بمعرفة جميع العلوم . وإنما المحتاج لذلك من لم يعرف حروف الهجاء ، ولم يعرف تركب جميع الكلام منه » . فتراه لا يعتبر كلاماً مركباً أصلاً . ولا يحترم العبارات المركبات في سائر التراكيب ، قائلاً : « إنها كلها مركبة من حروف الهجاء . وإني قد عرفت حروف الهجاء ، فأنا عارف في ضمن ذلك جميع الكلام ، وجميع التراكيب . واندرج فيما عرفته جميع العلوم ، وجميع المعاني » . وهو حيوان ثور أبكم ، فضلاً عن كونه جاهلاً . ومع ذلك ، فإنه ما عرف شيئاً له معنى أصلاً . وفاتته المعاني كلها ، لأن المعاني إنما تعرف بالكلام المركب / وبالتراكيب المختلفة . (ق١٠٨ ب) فإذا نفى اعتبار الكلام المركب ، واحتياج الناس إلى التراكيب المختلفة في إدارة

---

(١) زيادة في (ط) غير متبوعة بإشارة التصحيح : « صح » ، فهي إضافة من الناسخ : « ومن ثم قال رضي الله عنه في أول كتابه فصوص الحكم : « ومن الله أرجو أن أكون ممن أُيِّدَ فتأيد وأيد ، وقُيِّدَ ، بالشرع المحمدي المطهر ، فتقيد وقيَّد » ، اهـ» .

(٢) زيادة في (ط) في صلب المتن : « بل الحروف هي عين جميع العلوم والكلام » . ص ١٢٩ .

المعاني بينهم في الخطابات والمكالمات ، فهو مجنون لا عقل له ، ومعتوه لا اعتبار له ، ولا يلتفت إليه ، لخروجه عن حيز العقلاء بالكلية . وماذا يفيده من معرفة حروف الهجاء وحدها ، ومعرفته بأن جميع الكلام مركب منها ؟ فإن علمه بذلك غير مقصود للعقلاء إلا من حيث الدخول به في معرفة الكلام المركب ، والتراكيب المختلفة لإفادة المعاني المقصودة بالذات .

وكذلك معرفة الزنادقة والملحدين بالوجود . وأنه هو الله تعالى ، على زعم أنهم فهموا المراد بذلك ؛ مع تركهم لكل ما سواه من الأشياء القائمة به ، على زعمهم الترك أيضاً . وإلا فإن الترك لكل ما سوى الوجود غير ممكن أصلاً ، خصوصاً مع العقل والإدراك . فإن الواحد منهم يعرف نفسه ، وغيره ، ويدرك المأكل والمشرب ، ويعرف الناس ، ويطلب الدنيا ، ويرغب في الشهوات واللذات . ولهم أغراض نفسانية ، وأحوال شيطانية . وكل ذلك مخلوقات قائمة بالوجود ، الذي هو الله عندهم . وإنما احتالوا بذلك حتى يتركوا الشرائع ، ويستبيحوا المحرمات ، وينتهكوا حرمات الله تعالى ، ويسقطوا عن أنفسهم التكاليف الشرعية ، ويجعلوا لأنفسهم على من سواهم الفضيلة والمزية . وهم من أحقر الناس ، وأكفر الكافرين من أهل الجهل والوسواس .

[جهل الصوفية الزنادقة مؤلفات مدرسة وحدة الوجود]

(ق١٠٩ آ) وربما إن الواحد منهم إذا سمع بالواحد منا يقرر الأحكام الشرعية / والتكاليف المرضية ، ويأمر بالمعروف وينهي عن المنكر ، مع علمنا بأن « الوجود الحق المطلق هو الله تعالى » ، وعلمنا بأنه غيب مطلق عن جميع العقول والأبصار ، يظن بأننا لم نعرف ذلك على حد ما عرفوه هم . ولم نتحقق به أكثر مما هم متحققون به على زعمهم . ولا يعلم أن ذلك عندنا بمنزلة حروف الهجاء ، كما ذكرنا . تتعلمه أولادنا الصغار ليتوصلوا به إلى معرفة العلوم والأسرار .

وربما يظنون أن العارفين الكاملين ممن تقدمهم كان مثلهم في اعتقادهم : نفى

التكاليف الشرعية ، ورفض العلوم كلها . . . واتباع البطالة والضلالة ، كـ« الشيخ الأكبر محيي الدين ابن العربي » ، وتلميذه « الصدر القونوي » ، و« ابن الفارض » ، و« ابن سبعين » ، و« الجيلي » ، وغيرهم من أهل الكمال . ولم يعتبروا في أنفسهم أن الواحد منهم ، لو قارب أحداً من بعض أتباع أحد من هؤلاء الكاملين ، لفتح الله تعالى عليه بعلم من علوم الأسرار ، وعرف حقيقة من حقائق الغيب ، وقدر على التكلم بها بما يبهر العقول من الحق ، المسلَّم عند كل أحد .

[نقد مبطن لبعض شيوخ الطرق الصوفية]

ولكنك تراهم يحفظون بعض كلمات من كلام « الشيخ الأكبر » أو غيره ، ويوردونها باللحن والتغيير والتحريف والزيادة والنقصان بين أمثالهم من الجاهلين الثيران ، في مجامعهم ومجالسهم ، وهم مفتخرون بذلك ، وموهمون أنهم فتح الله عليهم بذلك . و« الفتح » بعيد عن القلوب المطموسة بالكفر والضلال ، كما قال تعالى : ﴿ إن الله لا يهدي القوم الكافرين ﴾ . وقال الله تعالى : ﴿ ومن يضلل الله ، فما له من هاد ﴾ . وإنما هم شين وعار على أهل / الله تعالى ، وعلى الكاملين (ق١٠٩ ب) العارفين ، في كل زمان ، حيث خرجوا من طريقهم ، ومرقوا من جهة انتمائهم إليهم ، وانتسابهم إلى جماعتهم ، على زعمهم .

وذكر الشيخ « عبد الكريم الجيلي » رحمه الله تعالى في شرحه لكتاب الخلوة الذي لـ« الشيخ الأكبر » رضي الله عنه ، في ابتدائه ، قبل الشروع في المقصود ، حيث قال : « وصية : يا أخي ، رحمك الله . قد سافرت إلى أقصى البلاد ، وعاشرت أصناف العباد . فما رأت عيني ، ولا سمعت أذني أشر ولا أقبح ، ولا أبعد عن جناب الله ، من طائفة تدعي أنها من كمل الصوفية ، وتنسب نفسها إلى الكمل ، وتظهر بصورتهم . ومع هذا لا تؤمن بالله ورسله ، ولا باليوم الآخر ، ولا تتقيد بالتكاليف الشرعية ؛ وتقرر أحوال الرسل وما جاؤوا به بوجه لا يرتضيه من في قلبه مثقال ذرة من الإيمان ، فكيف من وصل إلى مراتب أهل

الكشف والعيان . ورأينا منهم جماعة كثيرة من أكابرهم في بلاد أذربيجان وشروان وجيلان وخراسان . لعن الله جميعهم ! فالله الله يا أخي ، لا تسكن في قرية فيها واحد من هذه الطائفة ! لقوله تعالى : ﴿ واتقوا فتنة لا تصيبن الذين ظلموا منكم خاصة ﴾ . وإن لم تيسر لك ذلك ، فاجهد أن لا تراهم ولا تجاورهم ! فكيف تعاشرهم وتخالطهم ؟ ! وإن لم تفعل فما نصحت نفسك ! والله الهادي »[1] .

---

(١) زيادة طويلة من تأليف الشيخ عبد الغني النابلسي نفسه وهي مقتبسة من كتاب له معروف هو : **عذر الأئمة في نصح الأمة** ؛ في (ط) تبدأ على الهامش الأيسر وعلى أسفل الصفحة ١٣١ ، وتنتهي هذه الزيادة في أسفل الصفحة ١٣٠ بعلامة التصحيح : « صح صح صح » : « انتهى . وقد ذكرنا مبحث الزنادقة وحذرنا منهم في كتابنا **عذر الأئمة في نصح الأمة** ، فمن ذلك قولنا : ثم في حق الشيطان في قوله ـ كما أخبر الله تعالى عنه ـ : ﴿ كمثل الشيطان إذ قال للإنسان اكفر ﴾ ، يعني : بإنكار الشرائع ، ﴿ فلما كفر قال : إني بريء منك ، إني أخاف الله رب العالمين ﴾ ، لعلمه بأن الكل فعل الله تعالى وخلقه . وهو « توحيد الأفعال » الذي هو مغرور به ، كما انغرت به المقتدون ، وهم « الزنادقة » والملحدون . فتركوا ما كلفهم الله تعالى به من الأوامر والنواهي وأنكروا التكاليف الشرعية ، وتمسكوا بتوحيد الأفعال وحده ، واعتمدوا عليه .

« ثم إنهم لم يقنعوا بكفرهم حتى تعدوا إلى ضعفاء العباد وعوامهم ، فوسوسوا لهم وأضلوهم . كما فعل إمامهم اللعين في ذلك فصاروا شياطين الإنس . قال تعالى : ﴿ شياطين الإنس والجن يوحي بعضهم إلى بعض ﴾ . ـ الآية .

« وهؤلاء الزنادقة والملحدون أكفر من اليهود والنصارى ، لأنهم كفروا بالشرائع والأحكام الشرعية الإلهية ، التي هم مكلفون بها مثل غيرهم من المكلفين ، فيقولون : « إنما المكلف بالشرائع الإلهية والأحكام غيرنا من العوام ، الذي لا يعرفون الذي نعرفه نحن » . وهم لا يعرفون إلا « توحيد الأفعال » الذي اغتر به إبليس اللعين . وإذا ادعوا معرفة الصفات والأسماء ، و« توحيد الذات » بطريق الخيال الفكري ، دون الذوق والكشف ، وقعوا في أقبح من ذلك ، وقالوا ما قال فرعون : ﴿ أنا ربكم الأعلى ، وما علمت لكم من إله غيري ﴾ . وفرعون في زمان كفره مثل إبليس اللعين . فهو عدو الله تعالى ، بسبب مخالفة أمره ، وعدو الأنبياء والمرسلين عليهم السلام الذين فضلهم الله تعالى على من عداهم من خلقه ، وأكرمهم بالنبوة ، وأوحى إليهم شرائعه وأحكامه ، وأرسلهم بذلك إلى جميع المكلفين : يأمرونهم بأوامر الله أو ينهونهم عن

= نواهيه ، اعتقاداً وعملاً .
« وكذلك هؤلاء الزنادقة والملحدون أعداء علماء الشرائع والأحكام من الفقهاء والمجتهدين ، والفضلاء المقلدين لهم في نقل شرائع الله تعالى وأحكامه إلى غيرهم من المسلمين ، مع علمهم بذلك في أنفسهم ، على حسب المذاهب المختلفة في كل زمان .
« وقولنا : إنهم أكفر من اليهود والنصارى ، لأنهم جاحدون للشرائع الإلهية والأحكام النبوية . واليهود والنصارى موقنون ببعض الشرائع والأحكام الإلهية ، كشريعة موسى وعيسى عليهم السلام . وإن كانوا في نفس الأمر غير مؤمنين بذلك على وجه الحق .
« وعلى الجملة ، فإن اليهود والنصارى آمنوا بالشرائع ، بحسب زعمهم . وانقادوا للأحكام الإلهية . وأقروا أن الله تعالى يأمر وينهى المكلفين منهم / ولم ينكروا أنهم مكلفون بشريعة موسى وعيسى عليهما السلام بخلاف هؤلاء الزنادقة والملحدين الذين أخرجوا أنفسهم العاقلة البالغة عن ربقة التكليف . وأدخلوها ـ على زعمهم الباطل ـ في مقام التشريف . ولهذا حكم الفقهاء بعدم قبول توبة الزنديق ، وبقبول توبة اليهودي والنصراني .
« كيف وقد شرع الله تعالى الأحكام ، ولم يترك العباد العاقلين البالغين هملاً عبثاً كالبهائم . وإنما كلفهم تعالى بالأوامر والنواهي ليظهر تكريمهم ، ويبين فضلهم . وتكون طاعته منهم شرفاً لهم . ومعصيته بياناً لإهانتهم عنده . قال تعالى : ﴿ ولقد كرمنا بني آدم وحملناهم في البر والبحر ورزقناهم من الطيبات ﴾ . ولا يليق بمن أكرمه الله تعالى بهذه الكرامة أن يترك له أمراً ، أو يرتكب له محذوراً . ـ انتهى ما ذكرناه في كتابنا المذكور ملخصاً . ومن أراد الوقوف على ذلك بتمامه فليطلبه ثم يجده شافياً » . صح صح صح
يمكن مراجعة هذا النص في مخطوط برلين Lbg رقم455 (ق٧٢آ ـ ٧٤آ) .

وصل [٤٤]
[تحليل مفهومي الزندقة والإلحاد]

اعلم أن السبب الذي أوصل طائفة الزنادقة والملحدين إلى ما هم فيه من الزندقة والإلحاد أمر عظيم. وقعوا فيه بجهلهم وقلة أدبهم مع الله تعالى، ومع رسله وأنبيائه / عليهم السلام . وذلك الأمر العظيم مركب من قضيتين نذكرهما ثانياً ، (ق١١٠ آ) بعد أن نبين أولاً معنى الزندقة والإلحاد .

أما « **الزندقة** » : فهي عدم التدين بدين خاص ، وعدم التقيد بعبادة وطاعة مخصوصة ، أو معصية وكفر خاص ، لاستواء العبادات والطاعات ، والمعاصي والإيمان ، والإسلام والكفر ، عندهم . في نظرهم واعتقادهم : إن جميع أحوال الإنسان وغيره من المخلوقات سواء في صدور ذلك كله منه عن قدرة الله تعالى ، بمحض إرادته ، ولا تفاوت عند الله تعالى وعندهم بين شيء من ذلك . وقد ألغوا جميع الشرائع والأحكام وأبطلوا الثواب والعقاب ، والحلال والحرام .

وأما « **الإلحاد** » : فهو العدول عن ظواهر معاني الآيات القرآنية ، والأحاديث النبوية ، والشرائع الإسلامية . وتفسير جميع ذلك بمعانٍ أخرى باطنية ، مع الاقتصار على ذلك ، ونفي الظواهر رأساً ؛ تعليلاً بأن الظواهر من ذلك خطاب من الله تعالى لمن لم يصل إلى ما وصلوا إليه من المعرفة . فإذا وصلوا إلى حقائق المعرفة ارتفع عنهم الخطاب بالأمر والنهي . وصاروا على الحق كيفما كانوا . وهم

مع ذلك عقلاً مدركون للمنافع والمضار الدنيوية ، يعرفون الخير والشر ، ويفرقون بين النفع والضر ، ويميزون البرد من الحر ، والكر من الفر . فهذا معنى الزندقة والإلحاد .

وأما الموصل إلى ذلك من السبب المركب من قضيتين : فالقضية الأولى سبب الزندقة ، والقضية الثانية سبب الإلحاد ، وهما متلازمتان . (ق١١٠ ب)

[سبب الزندقة عند مشايخ بعض الطرق الصوفية الضالين]

فالقضية الأولى ، سبب الزندقة : سلوك الكبار منهم في « تحقيق التوحيد » ، ووصولهم إلى « شهود الوجود الحق » الواحد ، سبحانه ، ورؤية كل ما سواه تعالى من المخلوقات فانياً معدوماً ، بالعدم الأصلي ، واستصحاب ذلك الشهود لمحة ، أو لمحات ، ثم العود إلى ما كانوا فيه من قبل . لأن ذلك الشهود لا ثبات له ، باعتبار غلبة الحكم العقلي والإدراك الحسي بشهود الأكوان ، وتحقق وجود المخلوقات في العقل والحس .

وهم حاكمون ، مع ذلك ، بالفناء والعدم والاضمحلال على جميع المخلوقات في وجود الله تعالى ، الوجود الحق ، إيماناً بالغيب ، حيث تحققوا به مرة ، ثم غابوا عن ذلك التحقق ، ورجعوا إلى حكم العقل . فتوهموا أن حكمهم عند الله تعالى في الحالتين واحد . وأنهم لا تكليف عليهم في الحالتين أصلاً .

وتبعهم في اعتقاد ذلك جماعات عوام رعاع ، لا يعرفون علماً ولا عملاً غير تقليد مشايخهم في اعتقاد سقوط العمل عنهم ، وفي حفظ كلمات لهم باطلة ، مشعرة بالكفر والإباحة والضلال . ويتعلقون بكتب « الشيخ الأكبر محيي الدين ابن العربي » وغيره . ويفسرون معانيها على حسب ما هم فيه من الزندقة والإلحاد ، على طريقة العوام .

وبالجملة ، فلا علم عندهم يعرفون به تصانيف العارفين ، وموارد كلامهم ،

ولا عمل لهم يدخلهم في زمرة عوام المسلمين . فمشايخهم ضالون مضلون ، إن سُلِّمَ لهم التحقق بحقائق / الوجود ، وشهود فناء الأكوان . (ق١١١ آ)

[حالتا « الجمع » و « الفَرْق »]

وإلا فإن غالبهم مقلّدون جاهلون . يظنون أن حكمهم واحد ، في « حالة شهود الوجود الحق ليس معه غيره » من المخلوقات ، والاستغراق في ذلك الشهود ، بحيث اضمحل العقل أيضاً والحس ، وصاروا مصطلمين لا يدركون شيئاً أصلاً ، ولا يعون لأنفسهم . وفي « حالة الصحو » ، ورجوع العقل والحس إليهم ، بحيث يدركون أنفسهم وغيرهم .

وليست الحالتان سواء في حكم الله تعالى . فإن الحالة الأولى ، « حالة الجمع » ، ما دام العبد فيها ، وهو لا يدرك شيئاً ، ولا يعي لنفسه ولا لغيره ، ولا يميز بين السماء والأرض ، والطول والعرض ، فإنه حينئذ تسقط عنه جميع التكاليف الشرعية والعرفية ، لفقد « شرط التكليف » منه ، وهو العقل . فإن الشرائع والأديان كلها لم ترد من الله تعالى على ألسنة الأنبياء والمرسلين إلا خطاباً للعقلاء ، بشرط وجود العقل فيهم ومتى فُقد العقل فلا تكليف أصلاً . وإلى ذلك يشير العارف الكامل « أبو مدين » الأندلسي قدس الله سرّه بقوله من أبيات له : [من الطويل]

« ولا تلم السكران في حال سكره   فقد رفع التكليف في سكرنا عنا »

والحالة الثانية ، « حالة الفرق » ، وهي إذا عاد العقل ، ورجع العبد إلى حالة الإدراك والتمييز ، فإنه يرجع التكليف إليه بجميع ذلك ، كالعقلاء . فإذا عاد إلى الحالة الأولى ، عاد إلى سقوط التكليف لفقد العقل كذلك . وهذا حكم الله الحق في خلقه إلى يوم القيامة ، لا ينسخ ولا يتغير . وهو حكم « الشريعة المحمدية » ، وحكم « الحقيقة الأحمدية » ، وحكم « الطريقة المصطفوية » . (ق١١١ ب)

والمخالف لهذا الحكم كافر جاحد زنديق مارق[1] .

[إدانة إدمان المخدرات ، لدى الصوفية الضالين . . .]

وربما يستعينون على إظهار « الحالة الأولى » منهم ، وهي حالة « الاستغراق والفناء والاضمحلال » ، للناس ، تلبيساً عليهم بـ « أكل الحشيشة » والمداومة على استعمال « المغيبات للعقل » : حتى يبقى الواحد منهم ذاهل العقل ، مختلط الكلام ، فيقال عنه : إنه ساقط التكليف ! والتكليف لازم عليهم ، كالسكران بالخمر . فيقع طلاقهم ، وينفذ عتقهم[2] ، ويلزمهم قضاء ما فاتهم من الصلوات . فالتكليف لازمهم على كل حال ، كالصاحي .

وربما يدعون أنهم يتوصلون بذلك إلى معرفة « شهود الله » تعالى ، بالغيبة عما

---

(١) زيادة في (ط) ، وهي مقتبسة من المؤلف الشيخ عبد الغني النابلسي ، من كتابه بداية المريد ونهاية السعيد على الهامش الأيسر للصفحة ١٣٣ : « من الدين ، غافل بوهمه عن رب العالمين . وقلنا في رسالتنا : « بداية المريد ونهاية السعيد : الشريعة هي المرشد الكامل لكل مريد . الشريعة لها ظاهر وباطن . من أخذ بظاهرها وقف دون الحجاب . ومن حصل على الباطن لم يفته الظاهر ، وكان من جملة الأحباب » . ولنا من النظم في هذا المعنى : [من الطويل]

ولا تبعدوا عني بأحوال غفلة ... دهتكم فأصبحتم بعاد التأمل
وجار عليكم حب دنيا دنية ... وليس عليها عندنا من معول
تفوا في حمى الإيمان ، لاتتحولوا ... إلى غيره ، بالعقل ، قصد التوصل
ودوموا على الطاعات خالصة عسى ... بكم يرد الساقي إلى عذب منهل
هنالك نور الكشف إن شاء ربنا ... وإلا فأنتم في مقام موصل
مقام أولي الإيمان بالغيب فاسبقوا ... إليه ولا تصغوا إلى قول عذل »

وبصدد النص المنثور المقتبس من بداية المريد ونهاية السعيد . راجع مخطوط برلين (الشرقية) We. 1706 (ق٤٢ب) .

أما هذا الجزء من قصيدة النابلسي فيراجع في ديوان الحقائق ومجموع الرقائق ، القاهرة ١٢٧٠هـ . جـ٢ ، ص٤٥ .

(٢) س ، ط : ينفذ ؛ ط : عتامهم .

سواه . ويسمون « الحشيشة » فيما بينهم بـ « الأسرار » ، لما تنتج لهم من الخيالات ، التي تضاهي عندهم ظهور المخلوقات كلها ، بمنزلة الخيالات . حتى ذكر « الشيخ الأكبر » رضي الله عنه في كتابه شجون المسجون وفنون المفتون ، قال : « قل لمن أكل « حشيشة الفقراء » . من أمّ مرامه بالوسائط ، من المركبات والبسائط ، فقد أخطأ الصواب ، ودخل من غير الباب » . ـ انتهى .

فإن كل إنسان له من نفسه ما يغنيه عن ذلك كله ، من غير استعمال شيء من الخارج ، كما قال تعالى: ﴿ وفي أنفسكم أفلا تبصرون ؟ ﴾ . وقال تعالى: ﴿ ضرب لكم مثلاً من أنفسكم ﴾ . فمن استغرق في مطالعة ما وضعه الله تعالى في نفسه كفاه ذلك عن غيره ، واهتدى / إلى الباب المفتوح إلى « حضرة الأزل » . (ق١١٢ آ) ولكنها ﴿ لا تعمى الأبصار ، ولكن تعمى القلوب التي في الصدور ﴾ .

[سبب الإلحاد]

والقضية الثانية[1]، سبب[2] الإلحاد : فهم المعاني الباطنية والإشارات : من الآيات والأحاديث . فمن يفهم ذلك مع القصور عن معرفة الظواهر ، وعدم الاطلاع على أسرارها . فيظن الجاهل أن المقصود هو هذا المعنى الباطني فقط ، دون المعنى الظاهر . فينفي إرادة « المعنى الظاهر » في شأن نفسه ، وشأن أمثاله ممن يقول بقوله ، ويعتقد أن المعاني الظاهرة إنما هي في حق القاصرين عن الدرجة التي هو فيها ، لا في حقه وحق أمثاله . فيلغون الظواهر من معاني الكتاب والسنة رأساً . ويزعمون أن المقصود هو البواطن من ذلك . حيلة على درءِ التكاليف الشرعية عنهم وعن أمثالهم . وذلك كفر لا محالة ، وإلحاد وزيغ في الشريعة

---

(١) زيادة من الناسخ في (ط) على الهامش الأيسر ، تحت ، للصفحة ١٣٣ : « مطلب إذا تأملت ما ذكره المصنف قدس الله سرّه عرفت أن الطائفة التي ظهرت في زماننا هذا ، وهو آخر القرن الثالث عشر ، وأول الرابع عشر ، وتزعم أنها تنتسب إلى الإمام « أبي الحسن الشاذلي »قدس سرّه ، شر من الملاحدة ، وأكفر من جميع الكافرين . فلعنة الله عليهم أجمعين . » .

(٢) ب : نقرأ على الهامش الأيسر فوق كلمة « بلغ » (ق١١٢آ) .

والطريقة والحقيقة . ﴿ والله لا يهدي القوم الكافرين ﴾ .

وذكر الشيخ « عبد الرؤوف المناوي » رحمه الله تعالى في طبقات الأولياء في ترجمة العارف بالله تعالى الشيخ « عبد الحق ابن سبعين » رضي الله عنه قال : « ومن وصاياه إلى تلامذته وأتباعه : « عليكم بالاستقامة على الطريق . وقدموا فرض الشريعة على الحقيقة . ولا تفرقوا بينهما . فإنهما من الأسماء المترادفة . واكفروا بالحقيقة التي في زمانكم هذا . وقولوا : « عليها وعلى أهلها اللعنة » .

وذكر أيضاً في ترجمة العارف بالله تعالى السيد « إبراهيم الدسوقي » رضي الله عنه أنه قال : « عليك بالوحدة ! فإنك في القرن السابع ، الذين أكثرهم يجعل (ق١١٢ ب) الحقيقة مخالفة للشريعة . ويقولون : باب العطاء أغلق ، حين رأوا باب العطاء[1] أغلق دونهم . وما علموا أن لله عباداً أفاض عليهم من جوده « ما لا عين رأت » من علوم ومعارف وأسرار » . ـ انتهى .

وإذا كان هذا قوله في القرن السابع ، فماذا يكون قولنا ونحن الآن في القرن الثاني عشر ؟! ولله درّ العارف بالله تعالى « الشيخ الأكبر محيي الدّين ابن العربي » رضي الله عنه حيث قال من جملة أبيات له : [من الكامل]

« ما نال من جعل الشريعة جانباً شيئاً ، ولو بلغ السماءَ مَنَارُهُ
من كان يزعم أنه من آلِهِ سبحانَه ، فشهوده أذكارُهُ »[2]

(١) ب : زيادة من خط المؤلف « أغلق حين رأوا باب العطاء » ، على الهامش الأيمن للورقة .

(٢) زيادة في (ط) مقتبسة من ديوان الشيخ عبد الغني النابلسي ، على الهامش الأيمن للصفحة ١٣٤ : « من أبيات فيمن ترك الشريعة والمحققين بجهله قولنا : [من الطويل]

وذَعْ عنك أقواماً عليها تزندقوا يقولون بالتوحيد ، توحيدهم نكرُ
فينفون لا بالحس والذوق كل ما يرون من الأكوان عندهم المكر
يقولون غير الله ما في قلوبنا بزور وبهتان وكذب هو الوزر =

= يريدون إسقاط التكاليف بالفنا فنا الوهم والدعوى وما عندهم خبر
ولو صدقوا ماتوا وزالت نفوسهم ولم يبق فيهم قائل وله فكر
بلى يدعون الموت والحال كاذب وما الصحو عند الناس يخفى ولا السكر
وهيهات أين الكشف والفتح والهدى وأين علوم الله يقذفها البحر
وهم يزعمون اللب ما اعتقدوه من ضلالاتهم والناس عندهم القشر
وأقوال « محيي الدين » بالجهل غيروا وقد ألحدوا فيها وهم كلهم غمر
ومنهم بريء إنني وإن انتموا إليّ على كره لدي ، ولي زجر
عوام ، ولا علم لديهم يردهم ولا عقل ينهاهم وليس لهم عذر » . « صح » .

تراجع هذه القصيدة للمؤلف كاملة في ديوان الحقائق ، القاهرة ١٢٧٠هـ جـ١ ، ص٢٢٩-٢٣٠ .

وصل [٤٥]
[المحققون من الصوفية ، عباداتهم وأعمالهم]

[معرفة المحققين]

اعلم بأن المحققين من أهل طريق الله تعالى ، كلما تحققوا في معرفة الله تعالى ، كان الغالب عليهم ـ بعد أداء الفرائض والسنن ، واجتناب المحرمات ، والمكروهات في الظاهر والباطن ـ الاشتغالَ بمعرفة الله تعالى ، والاحتفالَ بحقائق تجلياته ، دون نوافل الأعمال من العبادات الظاهرة . وذلك في حال صحوهم ، حيث هم محققون في المعرفة الإلهية .

فإذا غابوا عن الشعور بالأكوان ، واستغرقوا في بحار الشهود والعيان ، وانفصلوا عن « الوجود الإضافي » ، واتصلوا بـ « الوجود الحقيقي » الصافي وهي «الوراثة المحمدية» من مشرب قوله عليه الصلاة والسلام : « لي وقت مع ربي لا يسعني فيه ملك مقرب ولا نبي مرسل » . فعند ذلك يتولاهم مولاهم / الحق . (ق١١٣ آ) فيكونون بحسب مراده سبحانه . فمنهم من يحفظ الله تعالى عليه[1] أوقاته ، ومنهم من يسلك الله تعالى به مسالك أخرى ، وربه سبحانه أحق به وأحرى .

قال « الشيخ الأكبر » رضي الله عنه في « الباب الرابع والأربعين » من الفتوحات المكية : «ولقد ذقت هذا المقام . ومر[2] علي وقت أؤدّي فيه الصلوات الخمس إماماً بالجماعة ، على ما قيل لي ، بإتمام الركوع والسجود ، وجميع أحوال

(١) ب : إضافة : « عليه » ، بخط المؤلف ، في الهامش الأعلى للورقة .

(٢) ب : إضافة : « ومر » ، بخط المؤلف ، في الهامش الأيسر للورقة .

الصلاة : من أفعال وأقوال . وأنا في هذا كله لا علم لي بذلك : لا بالجماعة ، ولا بالمحل ، ولا بالحال ، ولا بشيء من عالم الحس ، لشهود غلب عليَّ ، غبت فيه عني ، وعن غيري . وأخبرت أني كنت إذا دخل وقت الصلاة ، أقيم الصلاة ، وأصلّي بالناس . . . » ـ إلى آخر العبارة . فهذا حال أهل الله في استغراقهم في شهود الله تعالى . وحالتهم هذه أفضل ، عند الله تعالى ، من جميع أعمال المخلصين .

وقال العارف بالله تعالى الشيخ « تاج الدين ابن عطاء الله الإسكندري » قدس الله سره في الحكم : « إذا فتح لك وجهة من التعرف ، فلا تبال معها ، وإن قل عملك . فإنه ما فتحها لك إلا وهو يريد أن يتعرف إليك . ألم تعلم أن « التعرف » هو مورده عليك ؟ والأعمال أنت مهديها إليه . وأين ما تهديه إليه مما هو مورده عليك ! » .

وقال العارف بالله تعالى الشيخ « أحمد القشاشي المدني » قدس الله سرّه في شرحه على الحكم ، بعد كلام طويل : « فلا تتوهم أن العمل قل ، وإنما هو كثر ونما ، لأن عمل القلب قيراطه بقناطير عمل الجسد ! ولا مزية لعمل الجسد إلا به . ولا رفع ولا وضع له إلا منه . فلا تبال حينئذ بقلة ظاهر / العمل ، ولو أمرت أولاً بكثرته . فقد عاد الظاهر باطناً . . . » ـ إلى آخر كلامه في تحقيق مرامه . (ق١١٣ ب)

وروى الأسيوطي في الجامع الصغير ، عن علي رضي الله عنه قال : « قال رسول الله ﷺ : « ركعة من عالم بالله خير من ألف ركعة من جاهل بالله » . وروى « الديلمي » في الفردوس ، عن جابر بن عبد الله رضي الله عنه قال : « قال رسول الله ﷺ : « ساعة من عالم يتكىء على فراشه ، ينظر في علمه ، خير من عبادة العابد سبعين عاماً»[1] ـ انتهى . فالعالم بالله العارف به إذا قل عمله في الظاهر ، كان كثيراً في الباطن . والمطلوب هو القبول ، فإنه غاية المأمول .

وقال الشيخ ، الإمام ، المحدث ، نجم الدين المعروف بـ « ابن الغزي العامري » رحمه الله تعالى في كتابه منبر التوحيد : « روى أبو نعيم في الحلية عن

(١) ب : إضافة : « عاماً » ، بخط المؤلف ، في الهامش الأيمن للورقة .

أحمد بن أبي الحواري قال : « سمعت أبا عبد الله الأنطاكي ، يعني : أحمد بن عاصم رضي الله عنه يقول : « ما أغبط أحداً ، إلا من عرف مولاه . وأشتهي أن لا أموت حتى أعرفه معرفة العارفين الذين يستحيونه ، لا معرفة التصديق » .
وروي في الحلية عن الناجي رضي الله عنه قال : « الذي جعل الله[1]« المعرفة » عنده ، يتنعم مع الله تعالى في كل أحواله». وقال : « لا تستكثروا الجنة للمؤمن ، فإنه قد وافى الله تعالى بأعظم قدراً عنده من الجنة : معرفة الله والإيمان به[1] » . وعن قاسم الجوعي رضي الله عنه قال : « قليل العمل مع المعرفة ، خير من كثير من العمل بلا معرفة » وقال : « اعرف ، وضع رأسك / حيث شئت ، ونم . فما عُبد الله بشيء أفضل من المعرفة » . (ق١١٤ آ)

وفي منبر التوحيد : « أنه قيل لذي النون المصري رضي الله عنه عند موته : « ما تشتهي ؟ » ، قال : « أن أعرفه قبل موتي بلحظة » . وقيل له عند النزع : « أوصنا » ، فقال : « لا تشغلوني ، فإني متعجب من كثرة لطف الله بي » .

[الأوتاد والأبدال]

وذكر « النجم الغزي » رحمه الله تعالى في كتابه حسن التنبه لما ورد من التشبه ، قال : « روى ابن أبي الدنيا عن أبي الزناد قال : « لما ذهبت النبوة ، وكانوا ، يعني الأنبياء عليهم السلام ، أوتاد الأرض ، أخلف الله مكانهم ، أربعين رجلاً من أمة محمد ﷺ يقال لهم : « الأبدال » ، لا يموت الرجل منهم حتى ينشيء الله مكانه آخر يخلفه . وهم أوتاد الأرض . قلوب ثلاثين منهم على مثل يقين إبراهيم عليه السلام . لم يفضلوا الناس بكثرة الصلاة ، ولا بكثرة الصيام ، ولا بحسن التخشع ، ولا بحسن الحلية ، ولكن بصدق الورع وحسن النية ، وسلامة القلوب ، والنصيحة لجميع المسلمين ابتغاء مرضاة الله تعالى » .

وروى « الحكيم الترمذي » في نوادر الأصول ، عن أبي الدرداء رضي الله عنه قال : « إن الأنبياء عليهم السلام كانوا أوتاد الأرض ، فلما انقطعت النبوة أبدل

---

(١) ـ ط .

الله مكانهم قوماً من أمة محمد ﷺ يقال لهم « الأبدال » ، لم يفضلوا الناس بكثرة صوم ولا صلاة ولا تسبيح ، ولكن بحسن الخلق ، وبصدق الورع ، وحسن النية ، وسلامة قلوبهم لجميع المسلمين » . ثم قال : « وهذا فيه إشارة إلى ما (ق١١٤ ب) كاد أن يكون مجمعاً عليه عند المحققين من الصوفية ، من أن العارف لا يضره قلة العمل إذ يكون سيره قلبياً . وإلا لم يكن متحققاً بالمعرفة » . قال : « وقد ظفرت لذلك بدليل من الحديث .

«وهو ما رواه « الطبراني » عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه قال : « دخلت على النبي ﷺ . قال : « يا بن مسعود ، أي عرى الإيمان أوثق ؟ » قلت : الله ورسوله أعلم . قال : « أوثق عرى الإيمان : الولاية في الله ، والحب في الله ، والبغض في الله » . ثم قال : « يا بن مسعود » ، قلت : لبيك يا رسول الله ، قال : « أتدري أي الناس أفضل ؟ » ، قلت : الله ورسوله أعلم . قال : « فإن أفضل الناس أفضلهم عملاً إذا فقهوا في دينهم » ، ثم قال : « يابن مسعود » ، قلت : لبيك يا رسول الله . قال : « أتدري أي الناس أعلم ؟ » قلت : الله ورسوله أعلم . قال : « إن أعلم الناس أبصرهم بالحق إذا اختلف الناس ، وإن كان مقصراً في عمله ، وإن كان يزحف على استه زحفاً » .

وذكر في أوصاف « الأبدال » قال : « وذكر أبو الزناد في بقية أوصافهم أنهم : « لا يلعنون أحداً ، ولا يؤذون أحداً ، ولا يتطاولون على أحد تحتهم ، ولا يحتقرونه ، ولا يحسدون أحداً فوقهم . ليسوا بمتخشعين ولا متهاونين ولا معجبين . لا يُحبون لدنيا ، ولا يَحُبون الدنيا . وليسوا اليوم في وحشة وغداً في غفلة » .

وذكر « أبو نعيم » و « ابن عساكر » ، عن ابن مسعود رضي الله عنه عن النبي ﷺ وذكر / « الأبدال » ، فقال : « بهم يحيي ويميت ويمطر وينبت ويدفع (ق١١٥ آ) البلاء » . قيل لعبد الله : كيف بهم يحيي ويميت ؟ قال : « لأنهم يسألون الله تعالى إكثار الأمم فيكثرون ، ويدعون على الجبابرة فيقصمون ، ويستسقون فيسقون ،

ويسألون فينبت لهم الأرض ، ويدعون فيدفع بهم أنواع البلاء » .

وذكر أن سبب تسميتهم أبدالاً لأن أخلاقهم تبدلت . كما قال تعالى : ﴿ يوم تبدل الأرض غير الأرض ، والسموات ، وبرزوا لله الواحد القهار ﴾ . فأحوال « الأبدال » معتبرة بهذه الآية . فأرض نفوسهم مندكة مبدلة من « الأمّارية » إلى « اللوّاميّة » إلى « الطمأنينية » . وكذلك سماء قلوبهم مبدلة من « القلبية » إلى « الروحية » إلى « السرية » . فنفوسهم مطمئنة لأوامر الله تعالى ، راكدة تحت أحكامه ، وأسرارهم مشغوفة بمحبة الله تعالى ، مشغولة بخدمته ، ليس فيها بقية لما سواه .

وكان « أبو العباس المرسي » رضي الله عنه ينشد : [من الكامل]

« لو شاهدت عيناك يوم تزلزلت أرض النفـوس ودكت الأجبـال
لرأيت شمس الحق يسطع ضوؤها حين التزلزل ، والرجال رجال »

وصل [٤٦]
[شهود الوجود]

اعلم بأن « شهود الوجود الحق » سبحانه وتعالى عن خلقه على ثلاثة أقسام :

القسم الأول، شهود العامة من المؤمنين. وهو «شهود الأفعال» الإلهية. لا فاعل إلا الله سبحانه وتعالى ، ولا مؤثر سواه في جميع الأشياء المحسوسة والمعقولة . والأسباب المنصوبة في الحس والعقل علامات على خلق الله تعالى ، وتقديره سبحانه ، المسببات المترتبة عليها عندها ، لا بها / ولا فيها ؛ ولا بقوة أودعها الله تعالى فيها ، ولا بطبعها ولا بعليتها ، وإنما بمحض قدرته سبحانه ، على طبق إرادته بمقتضى علمه الأزلي . (ق١١٥ ب)

والأسباب أنواع : أسباب عقلية ، وأسباب عادية ، وأسباب شرعية .

[١] فالأسباب العقلية ، كتوجه القوى الباطنية الثابتة ، عند أهلها من العقلاء ، على ما هي أسباب[1] ، لتحصيله من المدركات العقلية ، وهي خمس :

[أ] الحس المشترك : وهو قوة في أول مقدم الدماغ ، تتأدى المحسوسات الظاهرة كلها[1] إليها .

[ب] والخيال : وهو قوة في آخر مقدم الدماغ ، تحفظ الصور المنطبعة في الحس المشترك .

[ج] والفكر : وهو قوة في أول التجويف الأوسط من الدماغ ، تُركب بعض ما في الخيال مع بعض ، وتفصل بعضه عن بعض ، بحسب الاختيار .

---

(١) ـ ط .

[د] والوهم : وهو قوة في آخر التجويف الأوسط من الدماغ ، تدرك المعاني الغير المحسوسة الموجودة في المحسوسات الجزئية .

[هـ] والحفظ : وهو قوة في مؤخر الدماغ ، تحفظ ما تدركه القوة الوهمية من المعاني الغير المحسوسة في المحسوسات . ونسبة الحافظة إلى الوهمية كنسبة الخيال إلى الحس المشترك . إلا أن حفظ الحافظة في المعاني، وحفظ الخيال في الصور.

[٢] والأسباب العادية : كتوجه القوى الظاهرة ، على ما هي أسباب ، لتحصيله من المدركات المحسوسة ، وهي خمس : البصر ، وهو قوة في العين . والسمع ، وهو قوة في الأذن . والشم ، وهو قوة في الأنف . والذوق ، وهو قوة في اللسان . واللمس ، وهو قوة في جلد الإنسان كله / ولحمه . كالتأثيرات التي تظهر (ق١١٦ آ) من العناصر الأربعة : النار والهواء والماء والتراب . والطبائع الأربعة : الحرارة والرطوبة والبرودة واليبوسة . وكجميع الخواص من المنافع والمضار المنسوبة إلى المركبات : من الجمادات والنباتات والحيوانات بسائر أنواعها .

[٣] والأسباب الشرعية : كالفروض والواجبات والمستحبات : من الأفعال والأقوال والأحوال ، لتحصيل[1] الثواب ، وكالمحرمات والمكروهات : من الأفعال والأقوال والأحوال ؛ لاستحقاق العقاب ، ونحو ذلك . . .

فإن هذه الأمور المذكورة كلها أسباب لخلق الله تعالى الأمور الأخرى المترتبة عليها عندها ، لا بها ولا فيها ، كما ذكرنا .

فمن شهد الفاعل الحق وحده لا شريك له في تلك الأفعال كلها ، فهو من عامة المؤمنين ، وإلى ذلك الإشارة بقول الشيخ[2] العارف بالله تعالى « شرف الدين عمر ابن الفارض » قدس الله سرّه من جملة « تائيته » : : [من الطويل] .

« ترى الطير في الأغصانِ يُطْرِبُ سَجْعُها بتغريد ألحان لديك شجية

---

(١) ب : إضافة بخط المؤلف من : « لتحصيل الثواب . . . وحق . . . والأقوال والأحوال » على الهامش الأيسر للورقة .

(٢) - ط .

وتعجب من أصواتها بلغاتها وقد أعربت عن ألسن أعجمية
وفي البر تسري العيس تخترق الفلا وفي البحر تجري السفن في وسط لجة
وتنظر للجيشين في البر مرة وفي البحر أخرى في جموع كثيرة
وتشهد نصبَ المنجنيق وَرَمْيَهُ لهدم الصياصي والحصون المنيعة
وتلحظ أشباحاً تراءت بأنفس مجردة في أرضها مستجنة
تباين أنس الإنس صورة لبسها لوحشتها ، والجن غير أنيسة
وتطرح في النهر الشباك فتخرج الـــسماكَ يدُ الصيادِ منها بسرعة
ويحتال بالأشراك ناصبها على وقوع خماص الطير فيها بحبة
ويكسر سفن اليم ضاري دوابه وتظفر آساد الشرى بالفريسة (ق١١٦ ب)
ويصطاد بعض الطير بعضاً من الفضا ويقنص بعض الوحش بعضاً بقفرة
وتلمح منها ما تخطيت ذكره ولم أعتمد إلا على خير ملحة
وفي الزمن الفرد اعتبر تلق كل ما بدا لك ، لا في مدة مستطيلة
وكل الذي شاهدته فعل واحدٍ بمفرده لكن بحجب الأكنّة
إذا ما أزال الستر لم تر غيره ولم يبق بالأشكال إشكال ريبة
وحققت عند الكشف أن بنوره اهتديت إلى أفعاله في الدجنة »

ومعنى ذلك أنه يقول : إن كل الذي شاهدته فعل فاعل واحد ، هو منفرد في ذلك الفعل ، دون مشاركة شيء ومعاونته . لكن هذا الفاعل الواحد من وراء حجب الصور المحسوسة والمعقولة . فإذا أزال تلك الستارات لم تر غير الفاعل الحقيقي . ولا يبقى لك شبهة ولا إشكال في تلك الصور . إن أعيانها خالية عن الحياة والحس والحركة والنطق والإرادة والقدرة على إظهار فعل أو قول ، لكن هي كانت مظاهر فعل ذلك الفاعل / الواحد ، الوجود الحق لا إله إلا هو . (ق١١٧ آ)

وارتفاع حجاب الأسباب المذكورة : إما بالعناية و « الجذبة » الإلهية ، التي توازي عمل الثقلين ابتداءً ، وإما بالهداية الخاصة والسير الصحيح . والله ولي التوفيق على كل حال .

والقسم الثاني، شهود الخاصة من المؤمنين. وهو شهود الصفات والأسماء الإلهية. لا حي إلا الله، ولا عالم ولا قادر ولا مريد ولا سميع ولا بصير ولا متكلم إلا الله سبحانه وتعالى. وكذلك باقي الصفات والأسماء الإلهية الظاهرة في المخلوقات كلها: المحسوسة والمعقولة، حتى النافع والضار، والمتكبر والجبار، والمعز والمذل، والمقدم والمؤخر، والصبور والشكور هو الله تعالى وحده. وهو الوجود الحق الواحد الظاهر بجميع الصور المحسوسة والمعقولة. فإنه هو الموصوف وحده بجميع الصفات، المسمى بجميع الأسماء المذكورة، وغيرها، ولهذا ترى كل شيء متصفاً ببعض تلك الصفات أو بكلها، في أوقات متعددة، أو من حين ظهور ذلك الشيء إلى أن يزول. فكل شيء معطٍ[1] لأنه يعطي أثراً ما، باختياره أو بخاصيته؛ ومانع بالنسبة إلى أثر ما، باختياره أو بخاصيته. وضار ونافع كذلك، ومُحْيٍ ومميت باختياره، ولو بكلمة أو حركة، أو بخاصيته. وهكذا عند من يتحقق ذلك ويشهده في جميع الأشياء، حتى في نفسه.

وهو «مشهد» عزيز، وحرز من العناية حريز. وفي هذا المشهد قال الله تعالى في حق الصحابة رضي الله عنهم، في غزوة بدر: ﴿ فلم تقتلوهم ﴾، يعني المشركين / ﴿ ولكن الله قتلهم ﴾. مع أن القاتلين للمشركين في الظاهر هم (ق١١٧ ب) الصحابة رضي الله عنهم. ثم قال تعالى للنبي ﷺ لما أخذ كفاً من حصى، فرمى بها في وجوه الأعداء حتى انهزموا: ﴿ وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى ﴾. مع أن الرامي في الظاهر هو النبي ﷺ. وقال الله تعالى: ﴿ الله يتوفى الأنفس حين موتها ﴾. وفي الآية الأخرى: ﴿ قل يتوفاكم ملك الموت ﴾ الذي وكل بكم. فالمتوفي للأنفس هو الله تعالى باطناً، وهو ملك الموت الموكل بها ظاهراً. وقال تعالى: ﴿أفرأيتم ما تحرثون؟ أأنتم تزرعونه أم نحن الزارعون؟﴾، مع أن الزارع في الظاهر هو العبد. وقال تعالى: ﴿ أفرأيتم الماء الذي تشربون ؟ أأنتم أنزلتموه من المزن أم نحن المنزلون؟﴾، مع أن المنزل للمطر من السحاب في الظاهر هو

الرياح المعصرات للسحاب . وقال تعالى : ﴿ تلك آيات الله نتلوها عليك بالحق ﴾ . مع أن التالي للآيات هو العبد . وقال تعالى : ﴿ فإذا قرأناه ، فاتبع قرآنه ﴾ . مع أن القارىء هو العبد . وقال تعالى : ﴿ الرحمن علم القرآن ﴾ . مع أن الذي يعلم القرآن لغيره هو العبد .

وأخرج « البخاري »و « النسائي » بإسنادهما عن أبي موسى الأشعري رضي الله عنه قال : « أتيت رسول الله ﷺ في رهط من الأشعريين استحمله . فقال : « والله لا أحملكم ، ما عندي ما أحملكم » . ثم لبثنا ما شاء الله . فأُتي بإبل ، فأمر لنا بثلاثة ذود . فلما انطلقنا قال بعضنا لبعض : « لا يبارك لنا » ، أتينا (ق١١٨ آ) رسول الله ﷺ نستحمله ، فحلف أن لا / يحملنا، فحملنا!». قال أبو موسى: « فأتينا النبي ﷺ فذكرنا ذلك له فقال : « أنا ما حملتكم ، بل الله حملكم ! إني والله ، إن شاء الله ، لا أحلف على يمين فأرى غيرها خيراً منها إلا كفرت عن يميني ، وأتيت الذي هو خير » .

وروى « ابن ماجة » بإسناده عن أبي موسى الأشعري رضي الله عنه قال : « أتيت رسول الله ﷺ في رهط من الأشعريين نستحمله ، فقال رسول الله ﷺ : « والله لا أحملكم ، وما عندي ما أحملكم عليه » . قال : فلبثنا ما شاء الله ، ثم أُتي بإبل، فأمر لنا بثلاثة ذودٍ غُرِّ الذرى. فلما انطلقنا قال بعضنا لبعض: أتينا رسول الله ﷺ نستحمله ، فحلف أن لا يحملنا ، ثم حملنا ! ارجعوا بنا ، فأتيناه . فقلنا : يا رسول الله ، إنا أتيناك نستحملك ، فحلفت أن لا تحملنا ، ثم حملتنا ! فقال : « إني والله ما أنا حملتكم ! إني والله ما أنا حملتكم ! إني والله ما أنا حملتكم ! فإن الله حملكم ! إني والله ، إن شاء الله ، لا أحلف علي يمين ، فأرى غيرها خيراً منها إلا كفرت عن يميني ، وأتيت الذي هو خير » . ـ انتهى .

ولا شك أن الذي حملهم ، أي : أمر لهم بالحمل على البعران ، هو النبي ﷺ في الظاهر . واليمين شرعاً محمولة على العرف الظاهر . ولكن لما كان النبي ﷺ في وقت حملهم ، في شهود المقام الصفاتي ، واستغراق « الحضرة الأسمائية » ، مما هو

معروف منه ﷺ عند خواص أصحابه ، ومقرر عندهم ذلك ، كما ورد عنه ﷺ أنه كان يخبر أصحابه رضي الله عنهم ويقرر عندهم قوله : / « لي وقت مع ربي لا يسعني فيه ملك مقرب ، ولا نبي مرسل » . وهو حال « الفناء في الصفات » الإلهية والأسماء الربانية ، ثم البقاء بذلك لذلك كذلك . فالحالف هو النبي ﷺ ، والحامل في ذلك الوقت هو الله تعالى ، كما أخبر ﷺ . (ق١١٨ ب)

وقوله بعد ذلك : « إني والله ، إن شاء الله ، لا أحلف على يمين ، فأرى غيرها خيراً منها » ، يعني أن عادتي ذلك ، إن كنت أنا الذي أريد أن أحملكم أو إن كنت أنا الذي حملتكم .

ونظيره ما أخرج « الترمذي » بإسناده عن جابر بن عبد الله رضي الله عنه قال : دعا رسول الله ﷺ علياً يوم الطائف ، فانتجاه ، فقال الناس : « لقد طال نجواه مع ابن عمه » . فقال رسول الله ﷺ : « ما انتجيته ، ولكن الله انتجاه » . والمناجاة : المساررة . فالمناجي لعلي رضي الله عنه هو النبي ﷺ في الظاهر ، وهو الله تعالى في الباطن ، كما ذكرنا .

ونظير[1] ذلك أيضاً ما أخرج « مسلم » في صحيحه ، بإسناده عن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال : « أسلم سالمها ، وغفر الله لها . أما إني لم أقلها ، ولكن قالها الله » . ولا شك أن رسول الله ﷺ قالها في الظاهر ، كما أخبر عنه بذلك صاحبه أبو هريرة رضي الله عنه ، وهو صادق ، مع أنه ﷺ يقول : « ولكن قالها الله » ، وهو صادق أيضاً ﷺ .

وذكر « البيضاوي » في تفسير قوله تعالى : ﴿ يخادعون الله والذين آمنوا ﴾ . قال : « وخداعهم مع الله ليس على ظاهره ، لأنه لا يخفى عليه خافية . ولأنهم لم يقصدوا خذيعته . بل المراد : إما مخادعة رسوله على حذف المضاف ، أو على أن

---

(١) ب : خط المؤلف على الهامش الأيمن للورقة (١١٨ ب) من : « ونظير ذلك . . . وحتى . . . وهو صادق أيضاً ﷺ » . ونص الحديث هو : أَسْلَمُ سالمها الله ، وغُفار غفر الله . . . »

معاملة الرسول معاملة الله ، من حيث أنه خليفته ، كما قال : ﴿ من يطع الرسول فقد أطاع الله ﴾ ، ﴿ إن الذين يبايعونك إنما يبايعون الله ﴾ » . ـ انتهى .

وقوله هذا مقدار ما يناسب أهل الظاهر في إجراء الكلام الإلهي على مقتضى عقولهم ، ليفهمه الخاص والعام بتقدير المضاف / واعتبار المجاز في الكلام ، (ق١١٩ آ) وأنواع التأويل . فإنه قال رحمه الله تعالى في ابتداء تفسيره : « ناوياً أن أسميه بعد أن أتممه بأنوار التنزيل وأسرار التأويل » . ـ انتهى .

ومعاني التأويل تذهب بالكلام كل مذهب . والمعنى الحقيقي واحد لا يتغير عند أهله . فإن قوله : « معاملة الرسول معاملة الله ، من حيث إنه خليفته » ، راجع في تحقيق معناه إلى ما ذكرناه من شهود المقام الصفاتي ـ الأسمائي ، والفناء والاستغراق في ذلك . ومثله قوله تعالى : ﴿ من يطع الرسول فقد أطاع الله[1] ﴾ ، لأنه هو الله في تحقيق ظهور صفاته وأسمائه . وكذلك قوله تعالى : ﴿ إن الذين يبايعونك إنما يبايعون الله ﴾ . ولهذا قال بعده : ﴿ يد الله فوق أيديهم ﴾ ، ولم يقل : يدك فوق أيديهم ، مع أن يده ﷺ فوق أيديهم في وقت البيعة وغيرها .

ونحن لا ننكر الاعتبار العقلي والنظر الحسي في شهود أهل الغفلة ، إذ هو مناط « التكليف » بالشرائع والأحكام ، كما قررناه مفصلاً فيما تقدم .

ولكن كتابنا هذا في بيان[2] مقام التحقيق والعرفان لطالب حضرة الشهود والعيان من مقام الإحسان . و﴿ قد علم كل أناس مشربهم ﴾ .

والقسم الثالث، شهود خاصة الخاصة من المؤمنين ، وهو شهود الذات الإلهية . لا موجود إلا الله ، وهو الوجود الحق القديم . وكل ما سواه فانٍ هالك عديم ، كما قال تعالى : ﴿ كل شيء هالك إلا وجهه ، له الحكم وإليه ترجعون ﴾ . وقال تعالى : ﴿ كل من عليها فانٍ ، ويبقى وجه ربك / ذو الجلال (ق١١٩ ب) والإكرام ﴾ . والهالك الفاني، هو في الحال هالك فانٍ[3] . وهو عدم محض . ولكنه

---

(١) ـ ط .

(٢) ب : إضافة على هامش الورقة الأيسر كلمة : « بيان » .

(٣) في الأصل : « فاني » .

ظاهر بالوجود . لا بل الوجود ظاهر به ، أي : بتجليه به . والعقل والحس يدركان أنه موجود ، ولا يعرفان حقيقة أمره . والغفلة غالبة على القلوب المشغولة بالدنيا . والله الهادي ، لا سواه .

وصل [٤٧]
[للناس أربعة مواقف من التصوف]

اعلم أن الناس في حق أهل هذه الطريقة المرضية على أربعة أقسام :

القسم الأول : المنكرون عليهم ، الجاحدون لما هم عليه من الدين القويم والصراط المستقيم . وهم على أنواع ، منهم :

[١] الجاهلون الأجلاف الذين لا علم عندهم يُرجى لهم الانتفاع به ، ولا عمل لهم صالح يمكن أن يهديهم الله تعالى ببركته .

[٢] ومنهم : العلماء المغرورون بما يعلمونه ، فينكرون ، حيث لم يجعلهم الله تعالى أهلاً لمعرفة ذلك .

[٣] ومنهم : الذين يعلمون فضيلة هذا العلم الإلهي ، ومزية أهله على غيرهم ، فيمنعهم من الإذعان له ولأهله ، والاعتراف بأن ذلك فوق علمهم ، وفوق ما هم فيه : الحسد والتكبر ، مع عجزهم عن تحصيل ذلك .

[٤] ومنهم : من غلب على قلبه حب الدنيا والجاه ، وقصد التمييز على الغير . فيمنعهم من الاعتراف بمزية هذا العلم ، ومزية أهله ، خوفُ شفوف[1] المرتبة عليهم ، ورؤية العوام أنهم أدنى من ذلك .

وللناس في الإنكار على أهل هذه الطريقة مقاصد أخرى يعلمها الله تعالى . وإلا فكيف يتصور لمن يؤمن بالله واليوم الآخر أن ينكر هذا العلم الإلهي / الموروث عن (ق١٢٠ آ)

---

(١) س ، ط : شغوف .

الأنبياء والمرسلين عليهم السلام ! الذي وردت فضائله في نصوص الشريعة ، وأجمعت على ارتفاع أقدار أهله أمة الإسلام من الخواص والعوام .

[نقد الفقهاء]

كما أخرج « الديلمي » في الفردوس ، عن علي رضي الله عنه قال : « قال رسول الله ﷺ : « خيار أمتي بين جهلائهم في بلاء وجهاد » . - انتهى . لا سيما بين المتسبين إلى فقه الأحكام ، من المدعين[1] العلم عند العوام . قلوبهم قاسية ، وأبدانهم كاسية . ورحم الله الشيخ « محمد بن وهبان الحنفي » على إنصافه ، وكان لا يفارق مجلس العارف بالله تعالى أبي الوفا « ابن عقيل » الواعظ . وكان يقول : « الفقه يقسي القلب ، والوعظ يرققه » . - انتهى .

وهذا أمر ظاهر . فإنك ترى الفقيه إذا أمر ونهى ، أو تكلم بمسألة شرعية ، أو تعلمها ، يغيب في ذلك الوقت[2] عن شهود الله تعالى ، وكونه مستولياً ، سبحانه ، على كل شيء . وأنه قاهر فوق عباده . ويكاد يعتقد أن الخلق يخلقون من قسوة قلبه ، واستيلاء الغفلة عليه . وقد وجدت كثيراً من المتفقهة لا يحفظ إلا المسألة التي فيها تشديد على الناس . والتي فيها تسهيل يخفيها ! على الضد من قوله تعالى : ﴿ يريد الله بكم اليسر ، ولا يريد بكم العسر ﴾ .

والقسم الثاني، الساكتون عن الاعتراف بمزية هذا العلم الإلهي، ومزية أهله ، وعن ذكر فضائلهم أيضاً . لا هم منكرون ، ولا هم معتقدون . وهم من لم يسمع بذلك أصلاً ، أو سمع ولم يعرف ما معنى ذلك ، ولكنه ترك الخوض في

---

(١) في الأصل « المدعين » و(ط) : اضاف فوق المدعين كلمة : « كذا » . أما في (س) فإن الناسخ تفيد بنص المؤلف ، ونقرأ على الهامش الأيسر للورقة (٩٨ آ) كلمة : « بلغ » محاذية للسطر الذي وردت فيه كلمة المدعين .

(٢) ب : إضافة من المؤلف لكلمة « الوقت » على الهامش الأيمن للورقة .

الانتقاد والاعتقاد رأساً . وهؤلاء أسلم حالاً من / الأولين . (ق١٢٠ ب)

والقسم الثالث[1]: **المعتقدون لهذا العلم الإلهي**، ولمزيته على سائر العلوم. والمعتقدون لأهله أيضاً . المعظمون لهم ، المحترمون لهم ، ولكنهم لا يعرفون معنى هذا العلم ، ما هو ، ولا ذوق عندهم لمسائله . وإنما قلوبهم متشوقة لمعرفة ذلك . وهم طالبون يتمنون أن يكون عندهم طرف منه . وهم الصالحون الذين أشرفوا على صحة الأمر ، واطلعوا عليه من بعيد . والله هاديهم وحافظهم ونافعهم على كل حال .

والقسم الرابع ، هم الذائقون العارفون ببعض ذلك بالمطالعة في كتب الحقائق ، وبمجالسة العارفين ، ولهم كشف في طرف من ذلك . ولكن غلبت عليهم أحكام الأغيار بسبب اشتغالهم في أمور الدنيا . وهم الذين ينتفعون بكتابنا هذا ، وبغيره أيضاً من كتب أهل هذه الطريقة ، ويسلكون بها مسالك العارفين ، ويصلون إن شاء الله تعالى إلى مقامات المحققين ، إن داموا على ما هم فيه من الطلب والرغبة .

قال « الشيخ الأكبر» رضي الله عنه في **الفتوحات المكية** : « أقل درجات العاقل اللبيب ، الناصح نفسه ، أن لا يكذب بما يبلغه من علوم الأسرار ، البارزة من أهل طريق الله ، الأتقياء الأبرار . فإنهم لا يأتون بما هو خارج عن الشريعة المطهرة . وكيف يكون خارجاً عنها ؟ وهو من نتائج الاتباع الكامل . وإنما يأتون بأسرار وحكم من أسرار الشريعة ، مما هي خارجة عن قوة الفكر والكسب ، لا تنال إلا بالمشاهدة ، أو الإلهام السالم من الاحتمالات ، أو نحو ذلك .

« فالعاقل اللبيب إن لم يصدق به ، فلا أقل من أن لا يكذب به أيضاً ، بل يسرّحه في بقعة الإمكان . وأقل درجات الطالب لهذا العلم الشريف الإحاطي أن

---

(١) ب : خط الناسخ على الهامش الأيمن للورقة ، فوق ، ويتضمن نص « القسم الثالث » بأكمله ، متبوعاً بكلمة : « صح » .

يصدق ، بأن ما يتحقق به أهل طريق الله ، المتبعون اتباعاً كاملاً في الظاهر والباطن ، حق . وإن لم يذقه . وإذا وجد من نفسه التصديق الجازم بذلك كان منهم في مشرب من مشاربهم ، وكان على بينة من ربه ، ولا بد . وتلك البينة أن يصدقهم ويوافقهم ، وإن لم يشعر به » .

(ق١٢١ آ) وقال « الشيخ الأكبر » رضي الله عنه في **الفتوحات المكية** أيضاً : « ولا يُسَلِّمُ لصاحب العلم اللدني ـ الذي هو صاحب العلم الإحاطي ـ أحدٌ طريقَه إلا من ذاق ما ذاقوه ، أو آمن به ، كما قال أبو يزيد البسطامي قدس الله سرّه : « إذا رأيت من يؤمن بكلام أهل هذه الطريقة ، ويسلم لهم ما يتحققون به ، فقولوا له يدعو[1] لكم . فإنه مجاب الدعوة . وكيف لا يكون مجاب الدعوة ؟ والمسلم في بحبوحة الحضرة لكنه لا يعرف أنه فيها لجهله . » .

وقال « الشيخ الأكبر » رضي الله عنه أيضاً : « إذا حَسُنَ عندك « علم الأسرار» وقبلته، وآمنت به، فأبشر أنك على كشف منه ضرورة، وأنت لا تدري . لا سبيل إلا هذا . إذ لا يثلج الصدر إلا بما يقطع بصحته . وليس للعقل هنا مدخل ، أي : لأنه فوق طوره من حيث الفكر » . قال : « إلا إن أتى بذلك معصوم ، حينئذ يثلج صدر العاقل . وأما غير المعصوم فلا يلتذ بكلامه إلا صاحب ذوق » . ـ انتهى .

وذكر الشيخ « عبد الرؤوف المناوي » رحمه الله تعالى في كتابه : **طبقات الأولياء** ، عن « العز بن عبد السلام » رحمه الله تعالى أنه قال : « من أدل دليل على أن القوم قعدوا على أساس الشريعة ، وقعد غيرهم على الرسوم ، ما يقع على أيديهم من « الخوارق » ، ولا يقع شيء منها من فقيه ، إلا إن سلك طريقهم »

وذكر أيضاً في ترجمة أبي العباس « ابن العريف »الصنهاجي شيخ « الشيخ الأكبر محيي الدين ابن العربي » رضي الله عنهما أنه قال : « إذا أراد الله أن يُهيِّىء عبداً للإمامة والاقتداء شغله في أيام غفلته بعلم الظاهر من القرآن والحديث واللغة

---

(١) في الأصل فقط (= ب) : « يدعوا » .

والعربية ، ثم ينقله إلى « علم الأحوال / والمقامات » . فعند ذلك يستحق الإمامة (ق١٢١ ب) والتقدم » . - انتهى .

وقال بعض العارفين : « إياك أن تميل إلى غير الله تعالى ، فيسلبك الله حلاوة مناجاته . وما وصل إلى صريح الحرية من عليه من نفسه بقية . واعلم أن السالك ذاهب إليه ، والعارف ذاهب فيه » . وقال : « جعل الله تعالى قلوب أهل الدنيا محلاً للغفلة والوسواس ، وقلوب العارفين مكاناً للذكر والاستئناس » .

وفي منبر التوحيد للشيخ الإمام المحدث « نجم الدين الغزي » العامري رحمه الله تعالى ، عن حجة الإسلام « الغزالي » رضي الله عنه أنه قال : « اعلم أن أرباب القلوب يكاشفون بأسرار الملكوت ، تارة على سبيل الإلهام ، بأن يخطر لهم على سبيل الوارد عليهم من حيث لا يعلمون ، وتارة على سبيل « الرؤيا الصادقة » ، وتارة في اليقظة على سبيل كشف المعاني ، بمشاهدة هذه الأمثلة ، كما يكون في المنام » . قال : « وهذه أعلى الدرجات ، وهي من درجات النبوة العالية . كما أن « الرؤيا الصادقة » جزء من ستة وأربعين جزءاً من النبوة » . قال : « وإياك أن يكون حظك من العلم إنكار كل ما جاوز حد قصورك ، ففيه هلك المتحذلقون من العلماء ، الزاعمون أنهم أحاطوا بعلوم المعقول . والجهل خير من عقل يدعو إلى إنكار مثل هذه الأمور لأولياء الله تعالى . ومن أنكر ذلك للأولياء لزمه إنكاره للأنبياء . وكان خارجاً عن الدين بالكلية » .

وفي منبر التوحيد قال في حديث « اذكر ربك حتى يقولوا : مجنون » : « وذلك أن الذاكر إذا ذكر الله تعالى ، ثم أخلص في ذكره ، / ثم صدق في إخلاصه ، فني (ق١٢٢ آ) وغاب عن ذكره وإخلاصه وصدقه ، ثم عن فنائه ، اتضح له حينئذ أسرار العوالم . فظهر له بطلان عالم الخلق ، ووجود عالم الأمر مجرداً . وإن كان لعالم[1] الخلق وجود في الجملة ، فـ « وجود مجازي » ، لقيامه بغيره . فقد ينكر حينئذ وجود ما هو ثابت عند عامة الناس . وسائر الفقهاء والمتكلمين ، وغيرهم من علماء الظاهر ، عوام في هذا المقام . وقد يتوغل في حقائق الأسرار ودقائق المعارف حتى

(١) ط : لعلم . وفي (س) : العالم ثم حذفت الألف .

يتبين له بطلان عالم الأمر أيضاً . ويلوح له سر قوله ﷺ : « أصدق كلمة قالها شاعر ، قول « لبيد » : « ألا كل شيء ما خلا الله باطل » » . فيتكلم حينئذ بما لا يحتمله عقولهم ، فيرمونه حينئذ بالحمق والجنون . وأعذارهم قائمة في إنكاره ، لأنهم جاهلون بأسراره . « والناس أعداء ما جهلوا » .

وفي طبقات الأولياء للشيخ « المناوي » رحمه الله تعالى قال في ترجمة « عبد الغفار القوصي » قدس الله سرّه أنه قال : « كلام المنكرين على أهل الله كنفخة ناموسة على جبل . فكما لا يزيل الجبل نفخة ناموسة ، لا يتزلزل الكامل بكلام الناس فيه » . ـ انتهى . ويشير إلى نحو ذلك قوله تعالى : ﴿ وقد مكروا مكرهم ، وعند الله مكرهم . وإن كان مكرهم لتزول منه الجبال ﴾ ، إلى آخر الآيـات[1]. وقال: « البيضاوي » رحمه الله تعالى : « ﴿ وقد مكروا مكرهم ﴾ ، المستفرغ فيه جهدهم لإبطال الحق ، وتقرير الباطل ، ﴿ وإن كان مكرهم لتزول منه الجبال ﴾ : مسوًّى لإزالة الجبال ، ومعدّاً . والمعنى : أنهم مكروا ليزيلوا ما هو كالجبال الراسية / ثباتاً وتمكناً من آيات الله وشرائعه » . ـ انتهى . ومن أنبيائه (ق١٢٢ ب) ورسله وأوليائه أيضاً ، لأنهم كالجبال في الثبات على الحق .

وفي الطبقات لـ « المناوي » أيضاً ، قال في ترجمة القاضي « زكريا الأزهري » الشافعي رحمه الله تعالى إنه قال : « إياكم والطعن في أشياخ زمنكم . ولوذوا بهم في الدنيا ليأخذوا بيدكم في الآخرة . ومن أشقى الناس غير صالح يقع في أعراض الصالحين » وقال : « إياكم ومخالطة من يقع في أعراض العلماء ، أو الأولياء ، كما عليه « المعاريض » الذين جعلوا أجلَّ قصدهم شهوة البطن والفرج . فلا تكاد تذكر لأحد منهم عالماً ولا صالحاً إلا ويعارضك فيه بذكر عيوبه » .

وذكر في ترجمة « داوود بن باخلا السكندري » الأمي المحمدي قدس الله سرّه أنه انتهت إليه تربية المريدين بالنظر . ومن الآخذين عنه العارف « محمد وفا المصري » رحمه الله تعالى ، ومن كلامه : « كلما زاد علم العبد ، زاد افتقاره وعز

---

(١) ـ ط : « إلى آخر الآيات » .

مطلبه » . وقال : « عالم الظاهر كلما اتسع علمه اشتهر ، وعالم الباطن كلما اتسع في علمه خفي واستتر » . وقال : « شهود الغافل سم قاتل » .

وذكر « القشيري » في رسالته ، عن يحيى بن معاذ الرازي رضي الله عنه أنه كان يقول : « تزكية الأشرار هجنة بك ، وحبهم لك عيب عليك . وهان عليك من احتاج إليك » .

وذكر العارف بالله الشيخ « زين الدين أحمد بن علوان اليمني » قدس الله سرّه في ديوانه المسمى : **كتاب الفتوح الشافي لكل قلب مجروح** ، قال : « اعلم أن التوفيق أقل ما نزل من السماء . يدلك ذلك على أن الموفقين قليل ما هم . واعلم أن من علامة التوفيق / الجد والاجتهاد في طلب العلم النافع . واعلم أن العلم (ق١٢٣ آ) النافع هو ما كان الناطق به عاملاً ، وبأوصافه متصفاً كاملاً . والمطلوب عند العقلاء هو العالم الذي أفقره علمه . والمرفوض عندهم هو العالم الذي أغناه علمه . لأن العلم والمال عدوان ، ما اجتمعا عند عبد إلا أفسد أحدهما الآخر . وحقيقة العلم : ما شغل عن النفس والمال . وحقيقة الجهل ما شغل بالنفس والمال » .

وقال أيضاً : « اعلم أن عبادة الجاهل تبعده ، وإصلاحه لنفسه يفسده ، لقوله عليه السلام : « لو تقطع الجاهل في العبادة إرباً إرباً ما ازداد من الله إلا بعداً » .

وقال أيضاً في قوله تعالى : ﴿ كلا إنهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون ﴾ : « ويل للغافل ، عاش محجوباً ، فما أضيعه عمراً . ومات محجوباً ، فما أغرقه نزعاً . وثوى في البرزخ محجوباً ، فما أهونه مثوى . وبعث محجوباً ، فما أشده فزعاً وحزناً . وحشر محجوباً ، فما أعظمه مصيبة . وحوسب محجوباً ، فما أطوله حساباً . وأوتي كتابه بشماله محجوباً ، فما أسوأه كتاباً . ووزن محجوباً ، فما أخفه ميزاناً . وقذف في النار محجوباً ، فما أبعده موقفاً . أعاذنا الله وإياكم من الغفلة ، إنه قريب مجيب[1] . » .

---

(١) + ط : ومن قصده لا يخيب . صح .

وقال في قوله تعالى : ﴿ وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة ﴾ : « طوبى للعارف ، عاش عارفاً ، فما أربحه عمراً . ومات عارفاً ، فما أيسره نزعاً . وثوى في البرزخ عارفاً ، فما أكرمه[1] مثوىً ، وبعث عارفاً ، فما أشده فرحاً . وحشر عارفاً ، فما أعظمه سروراً . ووقف عارفاً ، فما أشرفه موقفاً ، ولها بالوقوف بين يدي المعروف ، مشغولاً عن الحساب بمشاهدة الأحباب / وله في ذلك قوله : [من السريع] (ق١٢٣ ب)

« اليوم قرت بكم عيون كان لها دونكم حجابُ
ونلت ما كنت أبتغيه فلا عناء ولا اكتئاب
ما شئتم الآن فافعلوه فأنتم الروح والإهاب »

وروى « الحافظ المنذري » في كتابه الترغيب والترهيب ، عن جابر بن عبد الله رضي الله عنه قال : « قال رسول الله ﷺ : « العلم علمان : علم في القلب ، فذاك العلم النافع . وعلم على اللسان ، فذاك حجة الله على ابن آدم » . ورواه « الحافظ أبو بكر الخطيب » في تاريخه ، بإسناد « حسن » . ورواه « ابن عبد البر النميري » في كتاب العلم ، عن الحسن مرسلاً ، بإسناد « صحيح » . وروي عن أنس رضي الله عنه قال : « قال رسول الله ﷺ : « العلم علمان : فعلم ثابت في القلب ، فذاك العلم النافع ، وعلم في اللسان فذلك حجة الله على عباده » . رواه « أبو منصور الديلمي » في مسند الفردوس ، و « الأصبهاني » في كتابه .

وروي عن أبي هريرة رضي الله عنه قال : « قال رسول الله ﷺ : « إن من العلم كهيئة المكنون ، لا يعلمه إلا العلماء بالله عز وجل . فإذا نطقوا به لا ينكره إلا أهل الغرّة بالله عز وجل . » رواه « أبو منصور الديلمي » في المبتدأ[2] ، و « أبو عبد الرحمن السلمي » في الأربعين التي له في التصوف .

---

(١) خط المؤلف على الهامش الأيسر للورقة (١٢٣ آ) من : « أكرمه مثوى . . . وحتى وحشر عارفاً فما » .

(٢) ط : المسند . كما أن « » يجب أن يقرأ « النمري » (في وسط الصفحة أعلاه)

وذكر « النجم الغزي » رحمه الله تعالى في كتابه منبر التوحيد قال : « وقال الشافعي رضي الله عنه : « من أحب أن يفتح الله على قلبه نور الحكمة ، / فعليه بالخلوة ، وقلة الأكل ، وترك مخالطة السفهاء ، وبعض العلماء الذين ليس معهم إنصاف ولا أدب » . ـ انتهى . وهم العلماء المنكرون على طريق أهل الله تعالى بمالايعلمون من ذلك . فإن تركهم وسيلة إلى الفتح الرباني والفيض الرحماني . (ق١٢٤ آ)

ولله در « العفيف التلمساني » ، قدس الله سره النوراني ، حيث قال من قصيدة له : [من الطويل]

« وإن تقف الأفكار دوني فعذرها	تأخرها في السير عن قصد مهيعي
وما كل عينٍ بالجمال قريرة	وما كل من نودي يجيب إذا دُعِي
فقل للعيون الرمد : للشمس أعين	سواك ، تراها في مغيبٍ ومطلع
وسامح نفوساً ماجلتها رياضةٌ	ولا قوبلت مرآتها بتطلّعِ
وأعرض عن الحساد في نيل جنةٍ	جناها الذي لم تجنه يد أقطع
ومن لم يُجِبْ داعي هداك فخلِّهِ	يُجِبْ في العمى من جهله كلَّ مدعي »

ومن «المجربات»، أن المريد الصادق، في طريق الله تعالى، كل من أنكر عليه، وآذاه في دينه أو عرضه أو ماله ، ونحو ذلك ، لا بد أن الله تعالى يغار له على ذلك المنكِر فيقتله ويهلكه . حتى ذكر الشيخ « عبد الرؤوف المناوي » رحمه الله تعالى في كتابه طبقات الأولياء[1] ، في ترجمة الشيخ « محمد السروي » المشهور بـ « ابن أبي الحمايل » قدس الله سره أنه كان يقول : « لا يكمل فقير حتى يقتل الله بسببه ، وسبب أصحابه ، بعدد أعضائه من الظلمة الذين يؤذونهم » . وذكر أيضاً في ترجمة الشيخ « عبد القادر بن عنان » شقيق الشيخ « محمد بن عنان » قدس الله سرّهما أنه كان يقول : « كل فقير لا يقتل الله على يديه / عدد شعر رأسه من الظلمة ، يعني من المنكرين عليه ، ما هو بفقير! فقيل له : « الصفح من أخلاق (ق١٢٤ ب)

---

(١) ب : خط المؤلف ، « في كتابه طبقات الأولياء »على الهامش الأيسر للورقة .

الرجال » ، فقال : الصفح عمن يرجى خيره ، وهؤلاء سداهم ولحمتهم أذى الناس[١] » . ـ انتهى . وإنما ذلك بسبب عماهم عن عيوب أنفسهم ، وتفتيشهم على عيوب الناس طبعاً وعادة . ﴿ والله بصير بالعباد ﴾ .

[دعاء]

أصلحهم الله وإيانا بما أصلح به الصالحين من عباده ، وسلك بهم وبنا في مدة أعمارنا طريق رشاده ، ونسأله سبحانه وتعالى من فيض كرمه ، وجزيل نعمه أن يرزقنا وإخواننا المؤمنين الدوام والثبات على الإسلام والإيمان والإحسان ، إلى حالة الممات وبعد الممات . وأن يرقينا[٢] وإياهم في مراقي القرب لديه ، ويفتح لنا إلى الأبد من كل شيء باب الوصول إليه . ولا يفتنا[٣] بغلبة رؤية الأغيار في كل ما تجلى به علينا من حقائق الأسرار ، وتماثيل الأنوار . وأن يحفظ أولادنا وذرياتنا من كل ما يقطعهم عن اللحوق بنا ، من صور الطبيعة ، وفتن الروحانيات السماوية والأرضية ، العصية والمطيعة . وأن يحرس بواطن كل من أحبنا ، أو أحببناه ، أو اعتقدنا ، أو اعتقدناه ، وظواهرهم من وساوس الشياطين ، وقواطع ظُلَمِ الظلمة من الملوك والسلاطين . وأن يحميهم بحمايته ، وينظر إليهم بعين عنايته وهدايته[٤] . وأن يلطف بأعدائنا وحسادنا . ويغسل عن قلوبهم أوساخ الشكوك والأوهام ، بمياه اليقين والمعرفة والإلهام . وأن يخلصهم من حظوظ نفوسهم المانعة لهم عن السلوك في مسالك الصالحين ، ويفهمهم معاني ما أردناه في كتابنا هذا ، وغيره من كتبنا ، على طبق شريعة سيد المرسلين . وأن لا يحرم أحداً من أهل زماننا وغيرهم من نيل مقام السعادة ، والتمتع في حضرة القرب بمقام الحسنى وزيادة .

(ق١٢٥ آ)

---

(١) + ط : طبعاً وعادة .

(٢) ط : يرزقنا .

(٣) في الأصل : « يفتننا » ، (ط) وضع فوقها كلمة « كذا » .

(٤) ـ ط .

وأن يكتب كل من كتب كتابنا هذا في ديوان الخواص من أحبابه . ويفتح على قلب من اعتنى بمصنفنا هذا ، فيدخله إلى حضرته من بابه . ولا يجعل هذا السعي المبارك إن شاء الله تعالى فتنة علينا ، أو على أحد من الأمة . وأن يكشف به عن بصائرهم وأبصارهم كل محنة وكل غمة . فإنه سبحانه وتعالى هو المرجو لتحصيل جميع ذلك ، والمأمول لسلوك المنقطعين عن جنابه في أكمل المسالك .

ونسأله سبحانه أن يجعل أعمالنا كلها زيادة في أحوالنا المرضية ، ويمنح أسلافنا وأشياخنا أضعاف ذلك من الحسنات المقبولة لديه في كل بكرة وعشية . وأن يثبت أمثال ذلك في صحائف آبائنا وأمهاتنا ، ويمنحهم من فيض إحسانه العميم ، ومزيد إكرامه في جنات النعيم . وهو حسبنا ونعم الوكيل . ﴿والله يقول الحق وهو يهدي السبيل﴾

[خاتمة الكتاب]

وقد خطر لنا أن نختم هذا الكتاب العظيم ، والسر الذي انكشف لنابنور تجلي الوجود القديم ، بأبيات وجدناها في ديوان حضرة أستاذنا الكامل ، وشيخنا الروحاني في هذه الطريقة الفاضلة ، ذات البر الشامل ، الشيخ الأكبر ، والنور الأزهر ، الشيخ « محيي الدين ابن العربي » الحاتمي الطائي ، قدس الله/تعالى (ق١٢٥ ب) سره ، وأعلى في درجات القرب مقره . وهي مما خاطب به أهل الزمان ، ممن أبى عن طريقته الإلهية المرضية ، بسبب الحرمان . وهي هذه الأبيات الحسان : [من المديد]

« ما لقومي عن حديثي في عما ... ثم قالوا : نحن فيكم عُلَمَا
صدقوا في نصف ما قالوا ، وما ... صدقوا في نصفه الثاني لِمَا[1]
يقتضيه حكم ما جئت به ... من علوم جهلتها الحكما
عز علم الذوق أن يدركه ... عالم جانبنا ما احترما
ولهذا يخطىء الحكم الذي ... يطلب الحال إذا ما حكما
تضحك الأزهار في الأرض إذا ... بكت الزُهْرُ التي فوق السما
وكذا العلم الذي أظهره ... عندنا تضحك منه العُلَمَا

(١) حاشية في (ط) من كلام الناسخ : « قوله : « نصف ما قالوا ، يعني : « في عما » ، لأن « ما قالوا » أحد عشر حرفاً ، ونصفه : خمسة بإلغاء الكسر ، هي ماذكر ، اهـ ص١٤٩ .

علماءُ السوء ، لا كانوا ، ولا كان بالتقوى لديه كرما
إن شخصاً جهل الأمر الذي قلت في نظمي هذا في عما
إنما الكيِّس من دان به نفسَه حتى أراه القَدما
قدم الصدق الذي قال لنا إنه من عنده للقدما
قدم الصدق الذي يعرفه كل من يشهده محتكما
فترى الحق كما أنزله في نزولٍ واستواءٍ وعما
وإذا كان وجودي عَيْنَهُ لم أزل في عين كوني عدما
أعلَم الله الذي نحن به من أمورٍ لوحَهُ والقلما
حين أجرى لحياة نهراً من بخارٍ فيه سماه دما
عجباً ! إني على صورته ولذا أصبح أمري مبهما
وله التنزيه عن وصفي وقد جاء في القرآن علماً محكماً
(ق١٢٦ آ) هو في الأرض إله قادر ومعي في كل وجه أينما
وأنا لست كذا فاعتبروا كونه في كل أرضٍ وسما
أُمْهِلُوا ، ما أُهْمِلُوا ، إنهم عندنا ، والله ، قوم حُكَمَا
حين أبقونا وفي عقدهم أنهم فينا رؤوس زعما
إنما نحن عبيد كلنا ، عندنا ، وعندهم ليس كما
قلت فيهم : إنهم قد زعموا ، أكذبَ الله الذي قد زعما
في كتاب الله إذ جاء به مخبراً عنهم لهم مستفهما »[1]

وقد انتهى ما أردناه من هذا الكتاب بمعونة الله تعالى ، رب الأرباب .

وكان الفراغ من تصنيفه يوم السبت ، الثالث عشر من شهر رجب ، المبارك ، من شهور سنة أربع ومائة وألف .

---

(١) ب : ملاحظة على الهامش الأيسر بخط الناسخ : « عدة أوصاله ٤٠ » .

والحمد لله رب العالمين ، والصلاة والسلام على سيد المرسلين ، محمد صلى الله عليه وسلم وعلى آله وصحبه أجمعين ؛ صلاة وسلاماً دائمين بدوام الله تعالى أبد الآبدين ، ودهر الداهرين آمين[1] . *

وقد تمت كتابة هذا الكتاب العظيم ، نهار الجمعة ، في تاسع عشر من شهر ذي الحجة ، الذي هو من شهور سنة أربع ومائة وألف .

وصلى الله على سيدنا محمد ، وعلى آله وصحبه وسلم . والحمد لله رب العالمين . بالخير تم .

(١) ب : ملاحظة بخط المؤلف : « بلغ مقابلة »

(*) خاتمة (س) : « ... آمين آمين . وقد فرغنا من تحرير هذا الكتاب المبارك وكتابته ، في منتصف ربيع الأول من شهور سنة ثلاث وعشرين ومائة وألف . في دمشق الشام ، آدام الله لأهلها النعم والإنعام . في منزل المؤلف ، خصه الله بمزيد العز والإقبال ، مدى الليالي والأيام . وجعل مأواه الجنة دار السلام . آمين ، ياذا الجلال والإكرام .

* خاتمة (ط) : « تم نسخ هذا الكتاب ، بفضل الكريم الوهاب ، على يد كاتبه لنفسه ، ولمن شاء الله تعالى بعد حلوله في رمسه ، محمد الطندتائي الأزهري ، سنة ١٢٨٢ آخر ذي الحجة » .

تصويب

نحب أن نلفت نظر القارئ إلى وجود تكرار في ترقيم الصفحات ٢٨٩-٢٩١
لأنها وردت نفسها في صفحات الفهارس، فعذراً

Errata

Il y a une erreur de pagination p. 289-291 du texte et de l'index arabes : les mêmes numéros sont repris une deuxième fois. Que le lecteur veuille bien nous en excuser.

الفهارس

(آ) فهرس الآيات القرآنية[1]

(١) أسقطنا حروف العطف وال التعريف ، فمثلاً « والسماءِ » تجدها في « سماء » . . .

(٢) الرقم الأول هو رقم السورة والثاني هو رقم الآية .

ـ أولئك هم الغافلون . . .	سورة الأعراف ١٧٩/٧
ـ أينما تُوَلُّوا فثمَّ وجهُ اللهِ .	سورة البقرة ١١٥/٢
ـ وبدا لهم من الله ما لم يكونوا يحتسبون .	سورة الزمر ٤٧/٣٩
ـ بل هو قرآنٌ مجيدٌ .	سورة البروج ٢١/٨٥
ـ وبلوناهم بالحسنات والسيِّئاتِ لعلَّهم يرجعون .	سورة الأعراف ١٦٨/٧
ـ وترى الناس سُكارى وما هم بسُكارى . . .	سورة الحج ٢/٢٢
ـ وتراهم ينظرون إليك وهم لا يبصرون .	سورة الأعراف ١٩٨/٧
ـ تسبِّحُ له السماوات السبع والأرضُ ومن فيهنَّ . . .	سورة الإسراء ٤٤/١٧
ـ تقشعر منه جلود الذين يخشَوْن ربَّهم . . .	سورة الزمر ٢٣/٣٩
ـ وتلك الأمثالُ نضربها للناس وما يعقلها إلا العالمون .	سورة العنكبوت ٤٣/٢٩ .
ـ ثمَّ تلين جلودهم وقلوبهم إلى ذكر الله .	سورة الزمر ٢٣/٣٩
ـ ثمَّ لآتينَّهمْ من بين أيديهم ومن خلفهم . . .	سورة الأعراف ١٧/٧
ـ وجعلنا الليل والنهارَ آيتين . . .	سورة الإسراء ١٢/١٧
ـ فجعلهم جُذاذاً إلّا كبيراً لهم . . .	سورة الأنبياء ٥٨/٢١ ـ ٦٣
ـ الحيُّ القيُّوم . . .	سورة البقرة ٢٥٥/٢
ـ خذِ العفو . . .	سورة الأعراف ١٩٩/٧
ـ خَلَق الإنسانَ ، علَّمَهُ البيان .	سورة الرحمن ٣/٥٥ و٤
ـ خَلَق السماواتِ والأرضَ بالحقِّ .	سورة النحل ٣/١٦
ـ وخَلَق كل شيءٍ فقدَّرَهُ .	سورة الفرقان ٢/٢٥
ـ ذلك تقدير العزيز العليم .	سورة يٰس ٣٨/٣٦
ـ ذلك هُدى الله . . .	سورة الزمر ٢٣/٣٩
ـ ربِّ إنَّ قومي كذَّبونِ . . .	سورة الشعراء ١١٨/٢٦
ـ ربُّ السماواتِ والأرضِ وما بينهما . . .	سورة الشعراء ٢٤/٢٦
ـ ربُّ المشرقِ والمغرب وما بينهما . . .	سورة الشعراء ٢٨/٢٦

ـ قال لمن حولَهُ : ألا تسمعون ؟	سورة الشعراء ٢٦/٢٥
ـ قد علم كلُّ أناسٍ مشربَهم . . .	سورة البقرة ٢/٦٠
ـ وقد مكروا مكرَهم وعند الله مكرُهم . . .	سورة إبراهيم ١٤/٤٦
ـ قل : انظروا ماذا في السماوات والأرض . . .	سورة يونس ١٠/١٠١
ـ وقل : جاء الحقُّ وزَهق الباطل . . .	سورة الإسراء ١٧/٨١
ـ قل : لو كانَ البحرُ مداداً لكلماتِ ربِّي . . .	سورة الكهف ١٨/١٠٩
ـ قل : هذه سبيلي أدعو إلى الله على بصيرة . . .	سورة يوسف ١٢/١٠٨
ـ قل : هو اللهُ أحد ، اللهُ الصمد .	سورة الإخلاص ١١٢/١ و٢
ـ قل : يتوفّاكم ملك الموت الذي وُكِّلَ بكم . . .	سورة السجدة ٣٢/١١
ـ قولوا : آمنّا باللهِ وبِما أُنزل إلينا . . .	سورة البقرة ٢/١٣٦
ـ كتبَ اللهُ لأغلبَنَّ أنا ورُسلي . . .	سورة المجادلة ٥٨/٢١
ـ كتبَ ربُكم على نفسِهِ الرحمة . . .	سورة الأنعام ٦/٥٤
ـ فكشفنا عنك غطاءكَ فبصركَ اليومَ حديد .	سورة ق ٥٠/٢٢
ـ كلُّ شيءٍ رحمة وعلماً .	سورة غافر ٤٠/٧
ـ وكلُّ شيءٍ عنده بمقدار .	سورة الرعد ١٣/٨
ـ كلُّ شيءٍ هالكٌ إلا وجهه . . .	سورة القصص ٢٨/٨٨
ـ كلُّ مَنْ عليها فانٍ ، ويبقى وجهُ ربِّكَ ذو الجلالِ والإكرامِ .	سورة الرحمن ٥٥/٢٦ و٢٧
ـ كلٌّ من عند ربِّنا ، وما يذَّكرُ إلا أولو الألباب .	سورة آل عمران ٣/٧
ـ كلُّ نفسٍ ذائقةُ الموتِ . . .	سورة آل عمران ٣/١٨٥
ـ كلَّ يومٍ هو في شأن .	سورة الرحمن ٥٥/٢٩
ـ كَلَّا إنَّهم عن ربِّهم يومئذٍ لمحجوبون .	سورة المطفّفين ٨٣/١٥

ـ فلما تجلّى ربُّه للجبل جعله دكّاً . . .	سورة الأعراف ١٤٣/٧
ـ لما خلقتُ بيدي . . .	سورة ص ٧٥/٣٨
ـ فلما كفر قال : إنّي بريء منكَ . . .	سورة الحشر ١٦/٥٩
ـ لهم جنّاتُ الفردوسِ نزلاً . . .	سورة الكهف ١٠٧/١٨
ـ لهم قلوب لا يفقهون بها ، ولهم أعينٌ لا يبصرون بها . . .	سورة الأعراف ١٧٩/٧
ـ ولو أنَّ أهل القرى آمنوا . . .	سورة الأعراف ٩٦/٧
ـ ولو أنَّ ما في الأرض من شجرةٍ أقلامٌ . . .	سورة لقمان ٢٧/٣١
ـ ولو جعلناه مَلَكاً لجعلناهُ رجلاً . . .	سورة الأنعام ٩/٦
ـ فلولا إذا بلغَتِ الحلقوم . . .	سورة الواقعة ٨٣/٥٦
ـ ليس كمثله شيء .	سورة الشورى ١١/٤٢
ـ وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه . . .	سورة إبراهيم ٤/١٤
ـ وما أرسلناك إلا رحمةً للعالمين .	سورة الأنبياء ١٠٧/٢١
ـ وما أمرنا إلا واحدةٌ كلمحٍ بالبصر .	سورة القمر ٥٠/٥٤
ـ وما تسقط من ورقةٍ إلا يعلمها . . .	سورة الأنعام ٥٩/٦
ـ وما تغني الآياتُ والنذرُ عن قومٍ لا يؤمنون .	سورة يونس ١٠١/١٠
ـ وما تكونُ في شأن وما تتلو منه من قرآن . . .	سورة يونس ٦١/١٠
ـ وما جعل عليكم في الدين من حرج . . .	سورة الحج ٧٨/٢٢
ـ ما خلقنا السماواتِ والأرضَ وما بينهما إلا بالحقِّ . . .	سورة الحجرات ٣/٤٩
ـ ماذا بعدَ الحقِّ إلا الضلالُ ؟	سورة يونس ٣٢/١٠
ـ وما ربُّ العالمين ؟	سورة الشعراء ٢٣/٢٦
ـ وما رميتَ إذ رميتَ ولكن الله رمى . . .	سورة الأنفال ١٧/٨
ـ ما علمتُ لكم من إلهٍ غيري . . .	سورة القصص ٢٨/٢٨
ـ ما فرّطنا في الكتابِ من شيءٍ . . .	سورة الأنعام ٣٨/٦
ـ وما قدروا الله حقَّ قدره . . .	سورة الأنعام ٩١/٦

ـ وهو الذي في السماء إلهٌ وفي الأرضِ إلهٌ . . .	سورة الزخرف ٨٤/٤٣
ـ هو الضلالُ البعيد . . .	سورة الحج ١٢/٢٢
ـ وهو الفتاح العليم . .	سورة سبأ ٢٦/٣٤
ـ وهو القاهرُ فوقَ عبادِهِ . . .	سورة الأنعام ١٨/٦
ـ وهو الله في السماواتِ وفي الأرضِ . . .	سورة الأنعام ٣/٦
ـ وهو معكم أينما كنتم . . .	سورة الحديد ٤/٥٧
ـ وجوهٌ يومئذٍ ناضرةٌ . إلى ربِّها ناظرة .	سورة القيامة ٢٢/٧٥
ـ وسعَتْ كلَّ شيء رحمة وعلماً . . .	سورة غافر ٧/٤٠
ـ ولدَ اللهُ وإنَّهم لكاذبونَ . . .	سورة الصافات ١٥٢/٣٧
ـ يا أيُّها الذين آمنوا اذكروا الله ذكراً كثيراً . . .	سورة الأحزاب ٤١/٣٣
ـ يا جبالُ أوِّبي معَهُ والطير . . .	سورة سبأ ١٠/٣٤
ـ ويأخذ الصدقات . . .	سورة التوبة ١٠٤/٩
ـ يا نوحُ قد جادلْتَنا فأكثرتَ جدالَنا فأْتِنا بما تعدُنا . . .	سورة هود ٣٢/١١
ـ فيتبعون ما تشابهَ منه . . .	سورة آل عمران ٧/٣
ـ يتنزَّلُ الأمرُ بينهم . . .	سورة الطلاق ١٢/٦٥
ـ ويحذِّركمُ اللهُ نفسَهُ ، واللهُ رؤوفٌ بالعبادِ . . .	سورة آل عمران ٣٠/٣
ـ يحكمُ ما يريدُ . . .	سورة المائدة ١/٥
ـ يخادعونَ اللهَ والذينَ آمنوا . . .	سورة البقرة ٩/٢
ـ يخافونَ ربَّهم من فوقهم . . .	سورة النحل ٥٠/١٦
ـ يدُ اللهِ فوقَ أيديهم . . .	سورة الفتح ١٠/٤٨
ـ يرفع اللهُ الذينَ آمنوا منكم والذينَ أوتوا العلمَ درجاتٍ . . .	سورة المجادلة ١١/٥٨
ـ يريدُ اللهُ بكمُ اليسرَ ولا يريدُ بكمُ العسرَ . . .	سورة البقرة ١٨٥/٢
ـ يسألُهُ مَنْ في السماواتِ والأرض . . .	سورة الرحمن ٢٩/٥٥
ـ ويسألونك عن الروح . . .	سورة الإسراء ٨٥/١٧
ـ يُضِلُّ من يشاءُ ويهدي من يشاءُ . . .	سورة إبراهيم ٤/١٤

(ب) فهرس أطراف الحديث الشريف(*)

● إذا رأيتمُ الذين يتّبعون ما تشابه منه ، فأولئك الذين سمّى الله ، فاحذروهم .

ـ الترمذي/رقم ٢٩٩٦ .

● إذا رأيتموهم فاعرفوهم .

ـ الترمذي/٢٩٩٧ .

● إذا رأيتِهم فاعرفيهم .

ـ الترمذي/٢٩٩٧ .

● اذكرْ ربَّكَ حتّى يقولوا مجنونْ .

ـ أخرجه الجرجاني في « الكامل في ضعفاء الرجال » ٣/٩٨٠ ، عن « درّاج » . ودرّاجٌ هذا ليس بثقة ، والحديث ضعيف .

● أسْلَمُ سالَمها اللهُ ، وغُفار غفر لها اللهُ .

ـ هذا هو نص الحديث ، أخرجه البخاري رقم/٣٥١٤ ، ولم يروه مُسلم ، كما ذكر النابلسي . وعن رواته الآخرين انظر موسوعة أطراف الحديث ١/٥٢٥ .

● أصدقُ كلمةٍ قالها شاعرٌ قولُ لبيدٍ . . .

ـ حديث متفق عليه . رواه البخاري/٦١٤٧ ومُسلم/١٧٦٧ .

● اعبدِ اللهَ كأنَّكَ تراهُ ، فإن لم تكن تراهُ فإنَّهُ يراك .

ـ رواه كثيرون . انظر الموسوعة ٢/٣ .

(*) الرقم الموضوع إلى جانب المصدر ، هو الرقم العام للحديث في ذلك المصدر ، وقد أشرنا إلى الطبعة المعتمدة في « مصادر تخريج الأحاديث » . وفي حالة عدم وجود رقم عام أشرنا إلى الجزء والصفحة .

● أعددتُ لعبادي الصالحينَ ما لا عينٌ رأتْ ولا أذنٌ سمعَتْ ولا خطر على قلبِ بشر .

ـ رواه البخاري/٣٢٤٤ ، ومسلم/٢١٧٤ ، والترمذي/٣١٩٥ ، وابن ماجه/٤٣٢٨ ، وأحمد بن حنبل في مسنده : ٣١٣/٢ .

● أعوذُ بنورِ وجهِكِ الكريم الذي أضاءتْ له السماوات . . .

ـ جزء من حديث طويل ، أخرجهُ ابن جرير الطبري في تاريخه ٣٤٥/٢ ، وليس الطبراني كما ذكر النابلسي ، عندما أوذيَ الرسول الكريم في الطائف ، وأول الحديث « اللهم إليكَ أشكو ضعفَ قوتي . . . » .

● والذي نفس محمّد بيده ، لو أنَّكم دُلِّيتم بحبلٍ إلى الأرض السُّفلى لهبط على الله . . .

ـ جزء من حديث طويل أوله : « هل تدرون ما هذا . . . » ، رواه الترمذي/٣٢٩٤ .

● واللهِ ما أحملكم ، وما عندي ما أحملكم عليه .

ـ رواه البخاري/٦٦٢٣ ، والنسائي/٣٧٨٠ ، وابن ماجه/٢١٠٧ .

● اللهمَّ علِّمهُ الحكمة وتأويل الكتاب .

ـ رواه البخاري ومسلم والترمذي . انظر جامع الأصول/٦٦٠٢ .

● اللهمَّ علِّمْهُ الكتابَ .

ـ المصدر السابق نفسه .

● اللهمَّ فقِّهْهُ في الدين .

ـ المصدر السابق .

● اللهمَّ لكَ الحمدُ ، أنتَ نورُ السماواتِ والأرضِ .

ـ أخرجه الترمذي/٣٤١٤ .

● أُمرتُ أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أنّي رسولُ اللهِ . . .

ـ رواهُ البخاري ومسلم والنسائي والترمذي وأحمد . انظر الحديث كاملاً مع رواته في مسند أبي يعلى ، الحديث/٦٨ .

● إنَّ أعلمَ الناسِ أبصرُهم بالحقِّ إذا اختلف الناسُ .

ـ أخرجه الطبراني برقم ١٠٥٣١ ، وقد تكلَّم الذهبي عن رواته كما هو مفصَّلٌ في المصدر المذكور ، والحديث طويل جداً .

● فإنَّ أفضلَ الناسِ أفضلُهم عملاً إذا فقهوا في دينهم .

ـ المصدر السابق .

● إنَّ لكلِّ شيءٍ حقيقةً . . .

ـ أخرجه السيوطي في الجامع الصغير ، انظر صحيح الجامع الصغير للألباني برقم/٢١٥٠ .

● إنَّ لله تسعةً وتسعين اسماً . . .

ـ حديث صحيح متفق عليه ، يعني رواه البخاري ومسلم ، انظر مسند الفردوس/٧٠٤ وفيه جميع رواة الحديث الأخرين .

● إنَّ للهِ سبعين حجاباً من نورٍ وظلمةٍ . . .

ـ أخرجه الزبيدي في الاتحاف ٧٢/٢ ، وذكر طرقه ورواته وما قيل فيه .

● إنَّ لله ضنائن من عباده يغذوهم في رحمته ويحييهم في عافيته .

ـ رواه الطبراني برقم ١٣٤٢٥ ، والهندي في كنز العمال رقم/١١٢٤٢ ، وأبو نعيم في الحلية ٦/١ . انظر الموسوعة ٣٩٦/٣ .

● إنَّ لله عباداً ليسوا بأولياء ولا شهداء . . .

ـ أخرجه أحمد في مسنده : ٣٤٣/٥ .

● إنَّ لله عباداً يضنُّ بهم عن القتل والزلازل . . .

ـ حديث ضعيف جداً ، انظر كنز العمال/١١٢٤٥ ، ومسند الفردوس ٣٩٧/٣ ، والطبراني في معجمه /١٠٣٧١ ، وعن رواته الأخرين ، أنظر الموسوعة ٣٩٧/٣ .

● إنَّ لله عزَّ وجلَّ ثلاثمائة قلوبهم على قلب آدم . . .

ـ انظر : مسند الفردوس/٧٠٣ ، وقال السيوطي إنَّه موضوع ، انظر حاشية مسند الفردوس .

● إنَّ لله عزَّ وجلَّ عباداً هم الخصماء للصدّادين عن دين الله . . .

ـ مسند الفردوس/٧٠٠ .

● إنَّ لله في الأرض آنية وهي القلوب . . .

ـ مسند الفردوس/٦٨١ ، وكنز العمال/١٢٢٥ ، والحلية ٩٧/٦ .

● إن من العلم كهيئة المكنون . . .

ـ مسند الفردوس/٨٠٢ ، وفيه رواة الحديث الأخرون .

● أنا أعلمكم بالله . . .

ـ حديث صحيح أخرجه البخاري برقم/٢٠ ، وهو عنوان الباب .

● إنَّما أخاف على أمتي أئمةً مضلّين .

ـ أخرجه الترمذي/٢٢٣٠ . وفي الحديث « الأئمة المضلّين » بالتعريف .

● دعا رسولُ الله علياً يوم الطائف . . .

ـ تفرَّدَ به الترمذي برقم/٣٧٢٨ .

● دعا لي أن أوتى الحكمة مرتين .

ـ أخرجه البخاري ومسلم والترمذي . أنظر جامع الأصول/٦٦٠٢ .

● رأيتُ ربي عزَّ وجلَّ ليس كمثله شيء .

ـ مسند الفردوس/٣١٨٣ ، والحديث لا أصل له .

● ركعة من عالم بالله خير من ألف ركعة من جاهل بالله .

ـ حديث ضعيف . انظر ضعيف الجامع الصغير للألباني/٣١٢٦ .

● ساعة من عالم يتكىء على فراشه . . . خير من عبادة العابد سبعين سنة .

ـ مسند الفردوس/٣٥٠٤ ، وفيض القدير/٤٦٢٢ وقال حديث ضعيف .

● سبقَ علم الله في خلقه . . .

ـ مسند الفردوس/٣٥٢٥ ، والحديث لا أصل له .

● العلم علمان : فعلمٌ ثابت في القلب ، فذلك العلم النافع . . .

ـ أخرجه الخطيب البغدادي في تاريخ بغداد ٣٤٦/٤ ، ومسند الفردوس/٤١٩٤ ، وفيه رواته الآخرون .

● العلماءُ ورثةُ الأنبياء .

ـ لم يخرجه أحدٌ من أصحاب السنن ، انظر الموسوعة ٥١٨/٥ .

● قلت لعلي بن أبي طالب : هل عندكم كتابٌ ؟

ـ أخرجه البخاري/٣٠٤٧ في ست مواضع . وعن باقي الرواة لنظر : المعجم المفهرس ٢٦١/٣ .

● كانَ اللهُ ولا شيءَ معه .

ـ البخاري/٣١٩١ و٧٤١٨ .

● كان في عماء ، ما فوقه هواء وما تحته هواء .

ـ حديث حسن أخرجه الترمذي برقم/٣١٠٩ .

● كنتُ سمعَهُ الذي يسمع به ، وبصرَهُ الذي يبصر به .

ـ أوله : « لا يزال عبدي يتقرَّب إليَّ بالنوافل . . . » ، أخرجه الزبيدي في الاتحاف ٤٠٣/١ ، وسبق تخريجه .

● لا تدخل الملائكة بيتاً فيه كلبٌ ولا صورةٌ .

ـ حديث صحيح ، أخرجه البخاري/٣٢٢٥ و٣٣٢٢ . وعن رواته الأخرين أنظر: مسند أبي يعلى برقم/١٤١٤ .

● لا تزال طائفة من أمتي على الحقّ ظاهرين . . .

- أخرجه الترمذي برقم ٢٢٣٠ ، ومسلم/١٩٢٠ ، والبخاري/٣١١٦ .

● لا تزال من أمتي أمةٌ قائمة بأمر الله . . .

- المصادر السابقة .

● لا يزال الناسُ يتساءلون حتى يقال : هذا ، خلقَ اللهُ الخلقَ ، فمن خلقَ الله ؟

- أخرجه مسلم/٢١٢ .

● لا يزال الناسُ يسألونك يا أبا هريرة . . .

- صحيح مسلم/٢١٥ .

● لا يزال الناس يسألونكم . . .

- المصدر السابق .

● لا يسمعه جنٌّ ولا إنسٌ ولا شجرٌ ولا حجر إلا شهد له .

- صحيح ابن ماجه للألباني ، الحديث رقم/٧٢٣ .

● لكل آية ظهر وبطن . . .

- حديث لا أصل له ، ولم نجد له ذكراً فيما لدينا من كتب الحديث .

● لم يفضلكم أبو بكر بكثرة صوم ولا صلاة . . .

- لم يذكره إلا ابن الأثير في « النهاية في غريب الحديث » ٥/٢١٣ .

● لما خلقَ الله العقلَ قال له : . . .

- حديث ضعيف كما ذكر « العراقي » في « تخريج أحاديث إحياء علوم الدين » . الحديث رقم/٢٣٥٧ ، وذلك لوجود « ابن المحبر » ضمن رواته ، وهو كذّاب .

● لي وقت مع ربي لا يسعني فيه ملك مقرّب ولا نبيٌّ مرسل .

- كشف الخفاء للعجلوني ٢/٢٤٤ ، والأسرار المرفوعة لعلي القاري/٢٩٩ . انظر الموسوعة ٦/٨١١ .

● ما تصدَّق أحدٌ بصدقةٍ من طيب ، ولا يقبل الله إلا الطيب .

- أخرجه مسلم/٧٠٢ ، والترمذي/٦٦١ ، وابن ماجه/١٨٤٢ ، والبخاري والنسائي . انظر جامع الأصول/٧٢٥٠ .

● ما من مسلم يلبّي إلا لبّى من عن يمينه . . .

- الترمذي/٨٢٨ ، وابن ماجه/٢٩٢١ وفيه : « ما من مُلبٍّ . . . » بدل « مسلم » ، والتلبية هنا هي تلبية الحج وليس الأذان .

● ما نزل من القرآن آية إلا لها ظهر وبطن .

ـ حديث لا أصل له .

● ما وسعني سماواتي ولا أرضي ، ووسعني قلب عبدي المؤمن .

ـ حديث لا أصل له ، كما ذكر السيوطي في « الدرر المنتثرة »/٣٦٣ .

● المصورون في النار .

ـ رواه أحمد والطبراني . الموسوعة ٦٧٩/٨ .

● من تصدَّق بعدل تمرة من كسب طيب . . .

ـ البخاري/١١٠ ، وعن رواته الآخرين أنظر جامع الأصول/٧٢٥٠ .

● من عرف نفسَهُ فقد عرف ربَّهُ .

ـ الدرر المنتثرة رقم/٣٩٣ للسيوطي ، وحول ما قيل عن هذا الحديث انظر الصفحة/١٨٥ من الدرر .

● من قال : لا إله إلا الله دخل الجنة .

ـ أخرجه الخطيب البغدادي في تاريخه ، وكذلك الترمذي برقم/٣٥٨٤ ، وقال : حديث حسن غريب ، ويشهد له أحاديث في الصحيحين . انظر : مسند أبي يعلى/٦٢٢٢ ، وفيه تفصيلات وافية عن الحديث .

● من يُرِدِ اللهُ به خيراً يفقِّهْهُ في الدين .

ـ البخاري/٧١ ، وعن رواته انظر جامع الأصول/٥٨٢٣ .

● المؤذِّنُ يُغفر له مدى صوته .

ـ ابن ماجه/٧٢٤ .

● مؤمنة وربِّ الكعبة .

ـ رواهُ مسلم/٥٣٧ . انظر عن رواته الآخرين : الموسوعة ٧٧/٤ .

● الناسُ نيامٌ فإذا ماتوا انتبهوا .

ـ لا أصل له . انظر الأحاديث الموضوعة للألباني/١٠٢ ، وهو قول ينسب إلى الإمام علي .

● هل تُضارُّون في القمر ليلة البدر ؟

ـ البخاري/٧٤٣٩ ، مسلم/١٨٢ ، وهو حديث طويل جداً .

● يا بن مسعود ، أتدري أيُّ الناس أعلمُ ؟

ـ الطبراني/١٠٣٥١ .

● يا بن مسعود ، أتدري أي الناس أفضل ؟

ـ المصدر السابق .

(ج) مصادر تخريج الأحاديث

١ إتحاف السادة المتقين ، للزبيدي ، القاهرة ، ١٣١١هـ ، (١٠ أجزاء) .

٢ أُسْدُ الغابة بمعرفةِ الصحابة ، لابن الأثير ، بيروت ، ١٩٥٩م ، دار إحياء التراث العربي .

٣ تاريخ بغداد ، للخطيب البغدادي ، دار الكتاب العربي ، بيروت ، بدون تاريخ ، (١٤ جزءاً) .

٤ تاريخ الطبري ، تحقيق محمد أبي الفضل إبراهيم ، دار سويدان ، بيروت ، بدون تاريخ ، (١٠ أجزاء) .

٥ تخريج أحاديث إحياء علوم الدين ، للعراقي ، الرياض ، ١٩٨٧م ، (٧ أجزاء) .

٦ جامع الأصول في أحاديث الرسول ، لابن الأثير ، تحقيق الشيخ عبد القادر الأرنؤوط . الطبعة الثانية ، دار الفكر ، دمشق - بيروت ، ١٩٨٣م ، (١٣ جزءاً) .

٧ حلية الأولياء ، لأبي نعيم الأصفهاني ، المكتبة السلفية ، القاهرة ، ١٣٥٧هـ ، (١٠ أجزاء) .

٨ الدرر المنتثرة في الأحاديث المشتهرة ، للجلال السيوطي ، تحقيق محمد الصبّاغ ، الرياض ، ١٩٨٣م .

٩ سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة ، للألباني ، المكتب الإسلامي ، دمشق ، ١٩٦٤م ، (٥ أجزاء) .

١٠ سننُ أبي داود ، تحقيق عزت الدُّعَّاس ، حمص ، ١٩٦٩م ، (٥ أجزاء) .

١١ سنن الترمذي ، تحقيق عزت الدُّعَّاس ، حمص ، ١٩٦٩م ، (١٠ أجزاء) .

١٢ سنن النسائي ، بشرح السيوطي ، القاهرة ١٩٣٠م ، (٨ أجزاء) .

١٣ صحيح الجامع الصغير ، للسيوطي ، تحقيق ناصر الدين الألباني ، دمشق ، المكتب الإسلامي ، ١٩٨٦م ، (جزءان) .

١٤ **صحيح سنن ابن ماجة** ، تحقيق ناصر الدين الألباني ، الرياض ١٩٨٨ ، (٣ أجزاء) .

١٥ **صحيح مسلم** ، بتحقيق محمد فؤاد عبد الباقي ، القاهرة ، ١٩٥٦م ، (٥ أجزاء) .

١٦ **فتح الباري** ، لابن حجر العسقلاني ، بتحقيق محمد فؤاد عبد الباقي ، دار الفكر ، بيروت ، ١٩٧٥م ، (١٣ جزءاً) .

١٧ **الكامل في الضعفاء** ، للجرجاني ، دار الفكر ، بيروت ، ١٩٨٤م ، (٧ أجزاء) .

١٨ **كنز العُمال** ، للهندي . تحقيق بكري حيَّاني ، حلب ، ١٩٧٠م ، (١٨ جزءاً) .

١٩ **موسوعة أطراف الحديث النبوي الشريف** ، محمد السعيد زغلول ، دار الفكر ، بيروت ، ١٩٨٩م ، (١١ جزءاً) .

٢٠ **مسند أبي يعلى الموصلي** ، تحقيق حسين أسد ، دار المأمون ، دمشق ـ بيروت ، ١٩٩٠ ، (١٤ جزءاً) .

٢١ **مسند أحمد** ، القاهرة ، المطبعة الميمنية ، ١٣١٣هـ ، (٦ أجزاء) .

٢٢ **مسند الفردوس** ، للديلمي ، تحقيق محمد السعيد زغلول ، بيروت سنة ١٩٨٦م ، (٦ أجزاء) .

٢٣ **المعجم الكبير** ، للطبراني ، تحقيق حمدي السلفي ، ١٩٨٠م ، لا مكان . (٢٥ جزءاً) .

٢٤ **المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي** ، ليدن ، سنة ١٩٣٦م ، (٧ أجزاء) .

٢٥ **المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم** ، محمد فؤاد عبد الباقي ، بيروت ، ١٩٤٥م .

٢٦ **النهاية في غريب الحديث** ، لابن الأثير ، تحقيق محمود الطناحي ، القاهرة ، ١٩٦٥م ، (٥ أجزاء) .

(د) الشعر

(*) « ولا استحلَّ رجالٌ صالحون (مسلمون) دمي يـرونَ أقبـحَ مـا يـأتـونـه حسـنـا »
ر. ابن الدباغ ، مشارق أنوار القلوب ، بيروت ١٩٥٩ ، ص٨٢ ، حيث ينسب البيتين إلى الإمام الرابع زين العابدين علي بن الحسين. ر. أيضاً ابن عربي ، الفتوحات المكية ، القاهرة ١٣٢٩هـ ، ج١ ، ص٣٢ ونسبهما للشريف الرضي ، وفي ص٢٠٠ منه نسبهما للإمام زين العابدين .

(هـ) الأعلام والأماكن والفرق

الاسم	الصفحة
ابن عطاء الله السكندري ، أحمد بن محمد - ٧٠٩هـ/١٣٠٩م	٨٨ ، ٢٢٩ ، ٢٣٩ ، ٢٦٤
ابن المعتزّ : عبد الله بن محمد الخليفة الشاعر ٢٩٦هـ/٩٠٩م	١٠٨
أبو أمامة الباهلي ، صدي بن عجلان - ٨١هـ/٧٠٠م	١٠٨
أبو بكر الخطيب الحافظ ، أحمد بن علي - ٤٦٣هـ/١٠٧١م	٢٨٤
أبو بكر الشبلي ، دُلَف بن جحدر - ٣٣٤هـ/٩٤٦م	٢١٠
أبو بكر الصديق ، عبد الله بن أبي قحافة - ١٣هـ/٦٣٤م	٩٩ ، ١٠٩ ، ١١٠ .
أبو جُحيفة ، وهب بن عبد الله الصحابي - ٦٤هـ/٦٨٣م	٨٦
أبو الحسن الأشعري ، علي بن إسماعيل - ٣٣٠هـ/٩٤٢م	١٢٦ ، ١٢٧ ، ١٢٨ ، ١٥٤ .
أبو الحسن الشاذلي - ٦٥٦هـ/١٢٥٨م	٢٥٩ (حاشية ١)
أبو الدرداء ، عويمر بن زيد -٣٢هـ/٦٥٢م	٨٧ ، ٢٦٥
أبو السعود بن شبل البغدادي	١٧٩
أبو سعيد الخدري ، سعد بن مالك - ٧٤هـ/٦٩٣م	١٠٥ ، ١٠٦
أبو العباس بن العريف ، أحمد بن محمد - ٥٣٦هـ/١١٤١م	٢٨٠
أبو العبّاس المرسي ، أحمد بن عُمر - ٦٨٦هـ/١٢٨٧م	٢٦٧
أبو عبد الرحمن السُّلَمي ، محمد بن الحسين - ٤١٢هـ/١٠٢١م	٨٥ ، ٨٧
أبو عبد الله الأنطاكي ، أحمد بن عاصم - ٢١٥هـ/٨٣٠م	٢٦٥
أبو الفضل القرشي الصديقي الكازروني - ٩٤٥هـ/١٥٣٩م	٢٢٣

* ر. ترجمته في حلية الأولياء لأبي نعيم الأصفهاني، القاهرة ١٩٣٨ ، جـ ٩ ، ص ٣١٠ ومابعدها . وقد جرى تصحيح اسمه بالرجوع إلى : الذهبي ، سير أعلام النبلاء ، تحقيق وإشراف شعيب الأرنؤوط ، بيروت ١٩٨٢ ، جـ ٩ ، ص ٥٨٦ .

الاسم | الصفحة

(و) ألقاب الأعلام

(ز) المؤلفات الواردة في كتاب الوجود الحق

(ح) المصطلحات الفنية

أ

خ

د

س

ش

ق

ي

(ط) فهرس الموضوعات

(ي) الفهرس العام

تلخيص

ألف الشيخ عبد الغني النابلسي (ت ١١٤٣/ ١٧٣١) كتابه «الوجود الحق» في ١٣ رجب ١١٠٤/ ٢١ آذار ١٦٩٣، وقمنا بتحقيقه بالاعتماد على مخطوطات ثلاثة.

ثمة سببان لتأليف هذا الكتاب: الأول وقد عبر عنه المؤلف صراحة، هو العرض «المنظم» لمذهب وحدة الوجود. يوضح النابلسي انتماءه لهذا المذهب وينهل من أفكار ابن عربي (ت ٦٣٨/ ١٢٤٠) وتلاميذه، ويدافع عنهم.

أما الثاني - ولم يصرح النابلسي به ولكننا أخذناه من إشارة خفية إليه - فقد يكون الحافز الرئيسي على التأليف. وهو الرد على رسالة «فاضحة الملحدين» التي أنجزها مؤلفها محمد بن محمد البخاري (ت ٨٤١/ ١٤٣٨) سنة ٨٣٤/ ١٤٣١. ونظراً لمضمون الرسالة الكلامي في نقد ابن عربي وكتابه «فصوص الحكم» بخاصة، فقد نسبت في الكثير من المخطوطات إلى أستاذ البخاري، أعني مسعوداً التفتازاني (ت ٧٩٢/ ١٣٩٠).

إن البناء الفلسفي الصوفي لمباحث الكتاب، والأسس الكلامية التي نشأت حولها المنازعة بين النابلسي والبخاري، تتيحان لنا اعتبار هذا الكتاب مرجعاً أساسياً لتاريخ الفكر الديني والفلسفي في دمشق، قبل أفول القرن السابع عشر للميلاد.

INSTITUT FRANÇAIS DE DAMAS

ʿAbd al-Ġanī al-Nābulusī
(1143/1731)

AL-WUĞŪD AL-ḤAQQ

Édition critique du texte arabe
et présentation par
Bakri ALADDIN



DAMAS

1995

'Abd al-Ġanī al-Nābulusī
(1143/1731)

AL-WUǦŪD AL-ḤAQQ

Édition critique
du texte arabe
et
présentation
PAR
Bakri ALADDIN

INSTITUT FRANÇAIS DE DAMAS

'Abd al-Ġanī al-Nābulusī
(1143/1731)

AL-WUǦŪD AL-ḤAQQ

Édition critique
du texte arabe
et
présentation
PAR
Bakri ALADDIN

*Ouvrage publié avec le concours de la Commission des Publications
de la Direction Générale des Relations Culturelles, Scientifiques et Techniques*

DAMAS

1995

Publication éditée par
L'INSTITUT FRANÇAIS D'ÉTUDES ARABES DE DAMAS
Damas - B.P. 344 - Syrie
Téléphone: (963-11) 33 30 214 / 33 31 962 / 33 34 959
Télécopie: (963-11) 33 27 887
Télex: 412272 IFEAD SY
P.I.F.D. N° 153
ISBN 2-901315-20-8

TABLE DES MATIÈRES DE L'INTRODUCTION

CHAPITRE I

LA RENOMMÉE DU ŠAYḪ ʻABD AL-ĠANĪ AL-NĀBULUSĪ (1143/1731)

Dans une thèse soutenue, il y a quelques années, nous avons présenté l'œuvre et la vie de Nābulusī, ainsi que son livre fondamental, *al-Wuǧūd al-ḥaqq* [1] ; plusieurs recherches qui abordaient l'une ou l'autre de ses œuvres ont été réalisées, d'autres sont en préparation. L'intérêt grandissant que suscite cet auteur polygraphe et la popularité de ses écrits en prose ou en vers [2] restent toujours un mystère difficile à élucider. Nous allons toutefois traiter quelques aspects de son rayonnement spirituel, et surtout mystique.

La renommée de Nābulusī lui avait valu, dès son vivant, le surnom d'*al-Ustāḏ* (le Maître). Nous ne pouvons manquer d'être frappé par sa grande célébrité, malgré l'incapacité dans laquelle nous nous trouvons à repérer tous les éléments qui la fondent. Cependant, ses biographes [3] le décrivent comme le plus grand savant de son temps, et comme un gnostique ayant consacré sa vie à défendre et répandre les idées d'Ibn ʻArabī (638/1240) [4] et de ses disciples.

---

1. B. Aladdin, *ʻAbd al-Ġanī al-Nābulusī. Œuvre, vie et doctrine*, Université de Paris I - Panthéon-Sorbonne, Paris 1985, thèse d'État dactylographiée. (Première partie, l'œuvre, vol. I ; deuxième et troisième parties, vie et doctrine, vol. II). Citée : *Thèse*.

2. Cf. M. al-Murādī (1206/1791), *Silk al-durar*, éd. Būlāq, Le Caire, 1301 H., vol. III, p. 37.

3. Cf. *id.* Le petit-fils de Nābulusī, Kamāl al-Dīn M. al-Ġazzī (1214/1799), lui a consacré une longue hagiographie dans laquelle il le considère comme l'un des grands *ṣūfī*-s ayant accédé à la dignité du "Sceau Particulier". Il faut distinguer deux sortes de sceaux : a) Le Sceau de la sainteté universelle qui est Jésus dans la doctrine d'Ibn ʻArabī ; b) Le Sceau particulier : Ibn ʻArabī lui-même selon ses disciples, qui clôt le cycle mohammadien. C'est également un grade spirituel auquel on peut accéder selon Kamāl al-Dīn al-Ġazzī. Cf. *al-Wird al-unsī* : manuscrit de Muḥammad Adīb al-Nābulusī de Damas (photocopie personnelle), f. 205b. Sur la notion de "Sceau des Saints" en général, cf. M. Chodkiewicz, *Le Sceau des saints*, Paris 1986, et concernant Nābulusī, cf. *id.* p. 171-172.

4. Sur sa vie, C. Addas, *Ibn ʻArabī*, Paris 1989.

1 - A propos de l'œuvre de Nābulusī

Matériellement, nous possédons de Nābulusī environ trois cents titres dont la grande majorité se présente, encore aujourd'hui, sous forme de manuscrits dans différentes bibliothèques du Moyen-Orient, d'Europe et des États-Unis. Une trentaine seulement ont déjà fait l'objet d'une publication, d'autres sont sous presse [5].

Nābulusī lui-même, dans une liste bibliographique personnelle, adopte une classification de son œuvre [6] que nous pouvons reprendre ici pour nous donner une idée de la manière dont se répartissent ses multiples écrits :

Disciplines	nombre d'ouvrages
1- *Tafsīr* (exégèse coranique)	15
2- *Al-Ḥaqīqa al-ilāhiyya* (métaphysique et mystique)	89
3- *Ḥadīṯ* (tradition)	17
4- *'Aqā'id* (théologie)	21
5- *Fiqh* (droit musulman, de rite ḥanafite)	86
6- *Tārīḫ* (histoire)	9
7- *Adab* (littérature)	34
8- [inconnu]	8

Nous ne devons cependant pas oublier que nous sommes en pleine période ottomane, période où les « commentaires et gloses » (*'aṣr al-šurūḥ wa al-ḥawāšī*), selon l'expression de Ǧ. Zaydān, dominent la production littéraire et religieuse. Nābulusī confirme la règle ; plus du tiers de ses écrits sont des commentaires d'œuvres d'Ibn 'Arabī et de son école. De même appartiennent à ce genre les ouvrages traitants de fiqh ḥanafite.

D'autre part, « l'importance de Nābulusī, écrit Z. Mubārak, vient de son influence sur son époque par son appel au bien et à la justice » [7]. Cet appel à la justice s'inscrit dans le contexte d'une critique à l'adresse des gouverneurs ottomans de la Province de Damas et de leurs représentants lorsqu'ils s'absentent du pouvoir.

En revanche, Nābulusī ne manquait pas de sympathiser ou de lier amitié avec les puissants qui se faisaient remarquer par leur équité et leur piété [8].

5. Cf. *Thèse, op. cit.* (première partie, l'œuvre).
6. Cf. G. Flügel, in *Z.D.M.G.*, Leipzig 1862, vol. 16. p. 664-669.
7. Zakī Mubārak, *al-Taṣawwuf al-islāmī*, Le Caire 1938, vol. I, p. 254.
8. Cf. *Thèse, op. cit.* ; vol. II, p. 125-134. Durant sa retraite mystique vers 1096/1685, Nābulusī refusa un cadeau du nouveau gouverneur de Damas, Ibrāhīm Bāšā ; cf. *id.*, p. 116.

L'empire ottoman favorisait le mouvement mystique sous sa double manifestation :

— sociale, sous la forme des confréries,
— doctrinale, représentée par l'école d'Ibn 'Arabī.

Mais Nābulusī a dû lutter à Damas, sa ville natale, pour s'imposer avant que sa renommée ne soit répandue dans plusieurs provinces de l'Empire. Entre les années 1085/1675 et 1140/1728, Nābulusī échangea des lettres avec plus de soixante-dix correspondants sur des sujets de jurisprudence islamique et de mystique. Les personnages en question sont d'une extrême diversité, allant du simple croyant au *Šayḫ al-islām* et au Grand Vizir [9]. Ces lettres arrivaient dans une vingtaine de villes : de Médine dans le sud à Sombor [10] dans le nord (au nord de la Serbie). D'autres correspondants se trouvaient au Caire, à Istanbul, à Alep, à Tripoli ou à Jérusalem.

2 - Charisme et mission spirituelle de Nābulusī

Le charisme de Nābulusī était mieux perçu en dehors de Damas. D'après le récit qu'il fait de son grand voyage [11] en Syrie, en Égypte et au Ḥiǧāz, Nābulusī y était reçu comme un grand savant et gnostique de l'islam. Partout où il passait, on lui témoignait respect et honneur [12]. Cette admiration spontanée dont, à l'en croire, bénéficiait notre auteur durant ses voyages, cache-t-elle une certaine forme de fierté "nationale" des "Syriens" et des Égyptiens de l'époque ? Selon certains chercheurs contemporains, les Turcs ottomans qui accaparaient le pouvoir politique et militaire mettaient les "Arabes" dans une position d'infériorité [13]. Ces derniers devaient exceller dans l'acquisition de la littérature et l'apprentissage de la culture religieuse de langue arabe pour faire face à la suprématie des Turcs. D'ailleurs, « les savants turcs se mettaient à l'étude de cette langue auprès

9. L'ensemble de ces correspondances est consigné dans un ouvrage intitulé *Wasā'il al-taḥqīq*, cf. *Thèse*, vol. I (n° 272), p. 225-232. Nous estimons à une quarantaine le nombre des écrits rédigés pour satisfaire une demande faisant suite à une correspondance.

10. La transcription arabe du nom de cette ville, selon le Ms. d'Istanbul (Bibliothèque de la Suleymanié, fonds Esad Efendi, 1445, f. 60 et f. 68), est Sonbor سنبر .

Les deux correspondances entre Nābulusī et al-Ḥāǧǧ Ṣāliḥ de Sombor datent de l'année 1095/1684. Les Ottomans perdent la région du nord de la Roumélie à partir de 1683, second siège de Vienne. Sombor fut reprise par les Autrichiens vers 1687. Nous devons cette information à Mme Nathalie Clayer du C.N.R.S., qu'elle en soit remerciée.

11. Il s'agit du voyage : *al-Ḥaqīqa wa al-maǧāz* ..., cf. *Thèse*, vol. I, p. 100-101 ; vol. II, p. 123.

12. Cf. *id.*, p. 124 et p. 127.

13. Cf. par exemple 'Abd al-Karīm M. Ġarāybé, *Tārīḫ al-'arab al-ḥadīṯ* (*Histoire moderne des Arabes*), Beyrouth 1987, p. 21.

de savants de Damas et d'Alep ainsi que du Caire, avant de se mettre à la rédaction, dans cette même langue, de leurs propres écrits ; c'est ce qui permit aux savants arabes d'occuper une place sociale éminente. Dans ce contexte, les savants turcs ou arabes ont formé ce que l'on peut appeler l'Instance religieuse (*al-Mu'assasa al-dīniyya*) au sein de l'appareil d'État ottoman »[14].

Discret et modeste par nature, Nābulusī devait avoir une idée claire de l'éminence du rôle qu'il allait jouer auprès des croyants. En 1109/1698, dans une lettre adressée à son correspondant, à Van, au nord-est de la Turquie actuelle, Yaḥyā al-Wānī, nous pouvons lire : « Plus la nuit s'assombrit pour le commun, plus les cœurs des gnostiques (*al-'ārifīn*) sont inondés de lumière croissante. »[15] Voici, trente-deux ans plus tard, rapportés par lui, deux songes qui en disent long sur cette conscience qu'il avait de lui-même : « La nuit du mardi 8 Rabī' I de l'an 1141 [13 octobre 1728], je me suis vu, en une extase (*wāqi'a*), [à la Mecque], regardant la très noble *ka'ba* en ruines et ses murs détruits jusqu'à la base. A chacun des quatre coins se trouvait une fosse de la taille d'un homme. Je construisais la *ka'ba*, à la main, mais au moyen d'une action mystérieuse (*ġaybiyya*). Je commençais par l'angle ou se trouvait la Pierre noire. »

Toujours à propos de la *ka'ba*, centre de la terre pour les musulmans, il écrit : « Puis, j'ai vu en une [autre] extase, la nuit du mercredi 24 Ramaḍān de l'an 1142 [13 avril 1730], que les gens cherchaient la clé de la *ka'ba* et montraient du zèle pour la retrouver. Alors, j'ai aperçu une femme devant une porte de maison qui me donna la clé de la *ka'ba* qu'elle avait cachée chez elle. Je l'ai prise et je l'ai regardée, puis je l'ai glissée dans ma ceinture, sans en faire part à personne. »[16]

L'interprétation de ces deux visions extatiques n'est pas difficile à saisir. Le symbolisme de la "reconstruction" de la *ka'ba*, ou le fait de garder jalousement la clé de celle-ci, place Nābulusī au cœur de l'islam spirituel. On peut deviner ici la satisfaction de quelqu'un qui a accompli sa tâche en ce monde. Les contemporains de Nābulusī semblent avoir partagé cette conviction : à sa disparition, le dimanche 24 ša'bān 1143/4 mars

14. Waġīh Kawṯarānī, « Les savants, les confréries mystiques et l'organisation des métiers ... », in *al-Ḥayāt al-iğtimā'iyya fī al-wilāyāt al-'arabiyya aṯnā' al-'ahd al-'uṯmānī*, Zaġwān (Tunisie) 1988, p. 619.

15. Cf. *Wasā'il al-taḥqīq*, manuscrit de la Suleymaniye, fonds Esad Efendi, 1445, ff. 106b-110b.

16. Cf. *kunnāš*, ms. de Damas, fonds de la Ẓāhiriyya, 7136, ff. 114b-115a ; sur le contenu de ce *kunnāš*, cf. *Thèse*, vol. I, p. 134-135. Il est intéressant de comparer ces deux songes et celui d'Ibn 'Arabī à propos de la construction de la *Ka'ba* comme allégorie ; cf. M. Chodkiewicz, *Le Sceau des saints*, Paris 1986, p. 59-62.

1731, les habitants de Damas se rassemblent en masse pour assister à ses funérailles [17].

Nous nous contenterons pour le moment d'examiner diverses questions que nous n'avons pu approfondir précédemment, surtout le rapport entre la rédaction de *al-Wuǧūd al-ḥaqq* de Nābulusī et un ouvrage polémique du début du IXe siècle de l'hégire.

17. Cf. al-Murādī, *Silk al-durar*, Le Caire 1301 H., vol. III, p. 37.

CHAPITRE II

FĀḌIḤAT AL-MULḤIDĪN ŒUVRE POLÉMIQUE CONTRE IBN ʻARABĪ

Avant d'aborder l'étude d'*al-Wuǧūd al-ḥaqq*, l'œuvre fondamentale d'al-Nābulusī traitant de la doctrine de la *waḥdat al-wuǧūd* (Unicité de l'Être), signalons qu'un traité polémique écrit au début du IXe/XVe siècle est vraisemblablement à l'origine de cette rédaction. Ce traité, *Fāḍiḥat al-mulḥidīn wa nāṣiḥat al-muwaḥḥidīn*, est attribué dans différents manuscrits tour à tour à Buḫārī et à son maître al-Taftāzānī. C'est peut-être la fidélité doctrinale d'al-Buḫārī à son maître qui se trouve à l'origine de cette confusion.

D'ailleurs, si la réfutation de la pensée d'Ibn ʻArabī et de son livre *Fuṣūṣ al-ḥikam*, entreprise par al-Buḫārī (l'auteur de la *Fāḍiḥa*) reprend pour partie les critiques formulées par Ibn Taymiyya, la part d'originalité dans l'œuvre de cet auteur est due à sa formation théologique spécifique. Cette dernière puise dans le *Šarḥ al-maqāṣid* d'al-Taftāzānī qui est avec al-Šarīf al-Ǧurǧānī l'un des deux maîtres à penser des théologiens post-classiques (*al-muta'aḫḫirūn*).

Les thèmes de la critique de la *waḥdat al-wuǧūd* formulés dans la *Fāḍiḥa* ont donc pour assise un système théologique solidement construit.

On imagine facilement que ces types d'attaques lancées par un théologien tel qu'al-Buḫārī ou al-Taftāzānī sont bien plus menaçants pour la doctrine d'Ibn ʻArabī et de son école que celles d'un *faqīh* comme Ibn Taymiyya dont les critiques, qui s'étendent sur des centaines de pages, peuvent se résumer à quelques thèmes.

Quoiqu'il en soit, cette offensive d'un nouveau type contre la *waḥdat al-wuǧūd* va amener al-Nābulusī à reconstituer les thèmes ontologiques de la doctrine d'Ibn ʻArabī et à traiter les thèmes principaux de la *waḥdat al-wuǧūd* en mettant l'accent sur l'aspect doctrinal.

Il s'avère, à la lumière de ces considérations, que l'exposé systématique de la *waḥdat al-wuǧūd* que l'on découvre dans ce livre est largement conditionné par une attitude de défense face aux attaques théologiques et

ontologiques contre la doctrine d'Ibn 'Arabī et de ses partisans. En effet, ce sont ces derniers qui ont formulé cette doctrine de la *waḥdat al-wuǧūd* [1].

1 - Les problèmes soulevés par l'identification de la Fāḍiḥat al-mulḥidīn wa nāṣiḥat al-muwaḥḥidīn

Nombreux sont les problèmes que soulève le traité polémique *Fāḍiḥat al-mulḥidīn wa nāṣiḥat al-muwaḥḥidīn* (La honte des renégats et le bon conseil aux monothéistes). Il s'agit d'une attaque contre les "hérésies" d'Ibn 'Arabī, rédigée à Damas le vendredi de la fin de Raǧab 834/13 avril 1431.

L'identification du nom de l'auteur et du véritable titre nous ont amené à effectuer une recherche de longue haleine. En effet, d'après les documents disponibles et les sources historiques, nous disposons de deux noms d'auteurs, l'un étant le disciple de l'autre, et d'une dizaine de variantes de titres ! Dans notre thèse soutenue en 1985, nous nous sommes trompé en identifiant l'auteur comme étant Mas'ūd b. 'U. al-Taftāzānī (792/1390). Trois éléments sont à l'origine de cette erreur : le premier est le manuscrit de Berlin. Il nous a paru, ultérieurement, incomplet, amputé du cinquième de l'œuvre et par conséquent privé de renseignements sur la date de rédaction qui se trouve habituellement contreconsignée à la fin de l'ouvrage. Dans les autres manuscrits que nous avons pu consulter depuis, cette date tombe une quarantaine d'années après la mort d'al-Taftāzānī. Mais il a fallu d'autres recherches pour trancher définitivement en faveur du véritable auteur : al-'Alā' al-Buḫārī ('Alā' al-Dīn, M. b. M. b. M., 841/1438).

Le deuxième élément se trouve en fait dans le livre même de Nābulusī, *al-Wuǧūd al-ḥaqq*. Al-Taftāzānī y devient la cible que visaient toutes les critiques qu'adresse Nābulusī aux théologiens. A plusieurs reprises, dans ce livre, Nābulusī cite et analyse des passages entiers de l'ouvrage "classique" de Taftāzānī : *Šarḥ al-maqāṣid* [2].

Dans le troisième élément, comme nous l'avions déjà signalé ailleurs, Nābulusī fait des allusions très vagues à la *Fāḍiḥa* sans la citer nommément et sans jamais parler de Buḫārī !

---

1. Depuis al-Qūnawī, al-Farġānī, al-Ĝandī et jusqu'à al-Ĝīlī. Cf. J. Morris, « Ibn 'Arabī and his Interpreters », in *Journal of the American Oriental Society* (3 parts), n° 106 (1986), p. 539-551 et 733-756 ; n° 107 (1987), p. 101-119.

Voir pour l'historique du terme *waḥdat al-wuǧūd*, William C. CHITTICK, « *Waḥdat al-wuǧūd* in thought », in the *Bulletin of Henry Martyn Institute of Islamic Studies*, Chicago, I 12. USA, 1991, vol. 10, n° 1, p. 7-27. Voir également *infra*, p. 63.

2. A propos des passages que Nābulusī analyse de ce livre, cf. *infra*, p. 41-46.

2 - Enquête documentaire sur la Fāḍiḥa

Dans la rubrique consacrée à la bibliographie de Taftāzānī, Brockelmann dénombre, parmi ses ouvrages, *al-Radd wa al-tašnī'* (*'alā kitāb al-fuṣūṣ*) et fait un renvoi à la bibliographie d'Ibn 'Arabī [3]. On y trouve la *Fāḍiḥa* dûment attribuée à son véritable auteur, M. al-Buḫārī. Mais, dans le même ouvrage, Brockelmann, se basant sur le manuscrit de Berlin (n° 2891, We. 1753), attribue la *Fāḍiḥa* à Taftāzānī [4]. Quiconque consulte ce manuscrit découvre une allusion de Taftāzānī lui-même à son propre ouvrage de théologie, *Šarḥ al-maqāṣid* [5]. Cette allusion, formulée ainsi : « comme nous l'avons dit dans *Šarḥ al-maqāṣid* » [6], semble donc corroborer l'attribution faite de la *Fāḍiḥa* au début du même manuscrit.

L'enquête ne se termine pas là car dans le passage correspondant du manuscrit du Caire (77 *Mağāmī'*, folio 124°), c'est Buḫārī qui cite alors son maître Taftāzānī comme auteur de *Šarḥ al-maqāṣid* : « Et nous, comme l'avait dit al-Taftāzānī (que Dieu ait son âme) dans *Šarḥ al-maqāṣid...* »

Le manuscrit de Berlin (Berlin, n° 2891, We. 1753, ff. 1-26) prend un autre titre chez Osman Yahia. Ce dernier le classe sous une nouvelle variante : *Radd abāṭīl al-fuṣūṣ* [7], mais il est ici attribué àTaftāzānī avec d'autres manuscrits des bibliothèques d'Istanbul et du Caire. En revanche, sous le titre *Fāḍiḥat al-mulḥidīn...*, le texte se trouve correctement attribué, chez Osman Yahia, à Buḫārī, avec également d'autres manuscrits d'Istanbul et du Caire [8].

Néanmoins, dans le même ouvrage, Osman Yahia cite un autre manuscrit de Berlin (n° 2855, spr. 772 1° R.), lequel, en fait, n'est pas une copie manuscrite de la *Fāḍiḥa* mais y fait allusion. A vrai dire, il s'agit d'un "débat" (*baḥṯ*) que nous aborderons plus loin.

En conclusion, quel que soit le titre porté par cette multitude de manuscrits, il faut retenir l'unique titre de *Fāḍiḥat al-mulḥidīn...* et le restituer à son véritable auteur, al-Buḫārī, disciple d'al-Taftāzānī.

Le tableau suivant résume les problèmes documentaires en donnant une appréciation globale. En voici quelques abréviations .

Ist : Istanbul.

Sul : La bibliothèque Suleymanié à Istanbul.

Il s'agit de manuscrits étudiés sur place à Istanbul durant l'été 1993.

---

3. Cf. *GAL*, II, 216 (p. 280, n° 16) et I, 443 (p. 573).
4. Cf. *GAL*, *S* I, p. 794, note 1.
5. Cf. *E.I.*[1], IV, p. 635A.
6. Ms. Berlin, n° 2891 (We. 1753), b. 23a.
7. Cf. *Histoire et classification de l'œuvre d'Ibn 'Arabī*, Damas 1964, vol. I, p. 115.
8. *Ibid*, p. 115-116.

3 - *Identification documentaire de la Fāḍiḥat al-mulḥidīn*

MANUSCRITS ATTRIBUANT LA *FĀḌIḤA* A BUḪĀRI, SON VÉRITABLE AUTEUR

	Variantes du titre	Manuscrits	Dates	Remarques	incipit
1	***Fāḍiḥat al-mulḥidīn...***	Sul. Šahīd 'Alī 1380 (ff. 67-93)	862 H.		"الحمد لله المتعالي عما يقول الظالمون علوا كبيرا"
2	***Fāḍiḥat al-mulḥidīn...***	Le Caire, *Maǧ.* 77 (ff. 105-131)	878 H.(?)	Rédigée fin Raǧab 834 H. (photocopie personnelle)	
3	***R. fī al-radd 'alā al-wuǧūdiyya...***	Sul. Šahīd 'Alī 2734 (ff. 13-38)	947 H.		
4	***R. fī al-radd 'alā fuṣūṣ Ibn 'Arabī***	Ist. Bayazid 3445 (ff. 1-20)	993 H.	Copiée à Alep	
5	***Fāḍiḥat al-mulḥidīn...***	Sul. Laleli 3679 (ff. 5-45)	1009 H.	Copiée à Damas	
6	***R. fī al-radd 'alā al-wuǧūdiyya...***	Sul. Rešid Ef. 1437 (ff. 3[illegible]-343)	1024 H.	Fait partie d'un recueil de traités et de livres polémiques contre Ibn 'Arabī	
7	***Nāṣiḥat al-muwaḥḥidīn wa fāḍiḥat al-mulḥidīn***	Ist. Bayazid 7889 (ff. 32-69)			
8	***al-Radd 'alā k. al-fuṣūṣ al-ḥikam li-Ibn 'Arabī***	Bagdad, Awqāf 4298	1165 H.	Cf. Ǧubūrī, *Fahras al-maḫṭūṭāt al-'arabiyya fī al-awqāf al-'āmma*, Bagdad 1974, vol. II, p. 546	

MANUSCRITS ET IMPRIMÉS ATTRIBUANT LA *FĀḌIḤA* À TAFTĀZĀNĪ

	Variantes du titre	Manuscrits	Dates	Remarques
1	***al-Radd wa al-tašnī' 'alā k. al-fuṣūṣ***	Princeton n° 2707	1088 H.	Trois copies dont l'une est de 1088 H. Cf. Mach, *Catalogue of Arabic Mss.* ...., Princeton 1977
2	***Radd abāṭīl al-fuṣūṣ bi-al-barāhīn al-'aqliyya***	Ist. Université A 3462 (ff. 1-27)	1117 H.	
3	***Fāḍiḥat al-mulḥidīn...***	Berlin, We 1753 (ff. 1-26)	1135 H.	Inachevé, cf. Ahlwardt ..., *Verzeichnis der arabischen Handschriften...*, Berlin 1891, vol. III, p. 41 (n° 2891) (photocopie personnelle)
4	*Ǧumlat mā hadam*(a) *bi-hi ṣāḥib al-fuṣūṣ, Bunyān al-Dīn al-marṣūṣ*	Sul. Haci Mahmud Ef. 2888 (ff. 1b- 33a)		
5	*Radd al-fuṣūṣ*	Ist. Atef Efendi 1269 (ff. 1-31)		
6	*Fāḍiḥat al-mulḥidīn...*	Damas 9191 (ff. 1-10)		Cf. M.-R. al-Māliḥ, *Fahras maḫṭūṭāt Dār al-kutub al-Ẓāhiriyya, al-taṣawwuf*, Damas 1978, vol. II, p. 331-32
7	*al-Radd 'alā Ibn 'Arabī fī fuṣūṣ-i-hi*	Damas 4720 (ff. 1-30)		*Ibid*, vol. I, p. 609-610
8	*Risālat al-Taftāzānī*	Le Caire, Azhar 34822 (*Maǧ.* 775)		Sans auteur, *Fahras al-kutub al-mawǧūda bi-al-Maktaba al-Azhariyya*, Le Caire 1946-1950 vol. III, p. 571.

IMPRIMÉ

	Variantes du titre	livre	Dates	Remarques
9	*Risāla fī waḥdat al-wuǧūd [sic]*	Sul. Izmirli Hakki I, 1206 (pp. 1-47)	1294 H.	Éd. par *Ma'ārif niẓārat*, Istanbul 1294/1877, p. 1-47

Ce tableau nous étonne par les métamorphoses qu'a subies le titre en s'éloignant de l'origine. Il finit au bout du compte, par signifier le contraire de ce que l'auteur, al-Buḫārī, voulait exprimer au départ. Ce qui est une critique d'Ibn 'Arabī et de sa doctrine de la *waḥdat al-wuǧūd* se présente dans le dernier titre du tableau, *Risāla fī waḥdat al-wuǧūd*, comme étant à première vue un exposé neutre voire même favorable à la doctrine d'Ibn 'Arabī. Ainsi, c'est dans une édition qui date de la fin du siècle dernier que l'on s'éloigne le plus de la vérité, par le titre, mais aussi par l'auteur présumé puisque l'ouvrage est attribué àTaftāzānī ! L'étrangeté du titre par rapport au but de notre recherche a d'ailleurs failli, au premier abord, nous empêcher de consulter le livre en question.

Si l'on considère que les Mss. du tableau sont statistiquement représentatifs de l'ensemble des Mss de la *Fāḍiḥa*, on constate que le premier manuscrit attribuant la *Fāḍiḥa* à Taftāzānī date de 1088 H., seulement quelques années (6 ans) avant que Nābulusī n'aborde ce sujet avec ses correspondants ! L'attribution de la *Fāḍiḥa* à Taftāzānī est donc relativement tardive.

4 - Enquête historique sur la Fāḍiḥa

Au cours de l'enquête sur la *Fāḍiḥa* et notamment sur son auteur, nous fûmes appelé au fur et à mesure de nos lectures, à reconnaître en lui tantôt Taftāzānī tantôt Buḫārī.

La progression de la recherche s'est faite grâce à un enrichissement mutuel et réciproque des données historiques et des documents encore à l'état manuscrit.

a) Selon Nābulusī : la *Fāḍiḥa* est faussement attribuée à Taftāzānī.

Dans un recueil contenant les correspondances de Nābulusī (que nous avions consulté avec plus d'attention après la soutenance de notre thèse), ce dernier récuse catégoriquement l'attribution de la *Fāḍiḥa* à Taftāzānī. Un certain Ḥāǧǧ Ibrāhīm Efendī résidant à Hayrabolu (à l'ouest d'Istanbul) demande à Nābulusī de lui envoyer le traité dans lequel Taftāzānī changerait d'avis pour prendre la défense d'Ibn 'Arabī après l'avoir critiqué. Et Nābulusī de répondre le 1er Ṣafar 1094/30 janvier 1683 [9] qu'il n'a jamais parlé d'un tel revirement chez Taftāzānī et que celui-ci n'a rien écrit contre Ibn 'Arabī, pour se contredire par la suite dans un autre ouvrage ou se livrer à une quelconque autocritique. Il rappelle à son correspondant que le sujet dont il s'était entretenu avec lui était seulement la négation pure et simple que ce fameux traité puisse être attribué à Taftāzānī. Il confirme,

9. Cf. *Wasā'il al-taḥqīq wa rasā'il al-tawfīq*. ms. Istanbul, Suleymaniye, fonds Esad Efandi, 1445 ff. 60b-63a.

dans la même lettre, à son ami, que cette attribution à Taftāzānī, théologien de grande renommée, visait à obtenir une publicité non méritée pour la *Fāḍiḥa*, et par conséquent une grande diffusion (*rawāğ*).

Du reste, Nābulusī ne manque pas de souligner qu'il venait récemment d'apprendre l'existence de ce pseudo-Taftāzānī et qu'il avait consulté une copie, apportée, par un « détestable » Arabe des « Bilād al-Rūm » (Turquie actuelle). Il juge que le style de l'auteur est incohérent et plat (*rakīk*). Il ne convient donc pas, selon Nābulusī, de l'attribuer au plus noble des savants accomplis (*ṣadr al-muḥaqqiqīn*) et au plus brillant des écrivains par son style. Al-Nābulusī insiste à cette occasion sur le fait que les ouvrages de Taftāzānī étaient effectivement très répandus dans le public et que lui-même les utilise largement dans son enseignement. Il se félicite également de bien connaître sa terminologie : « Cela, Dieu merci, grâce à l'admiration que nous lui réservons dans notre cœur et à la considération selon laquelle il nous paraît parfaitement bien, sans l'ombre d'un doute. » [10]

Rappelons également que Nābulusī possède une chaîne de transmission (*isnād*) qui l'autorise à enseigner les livres d'al-Taftāzānī. Il l'a transmise dans l'*iğāza* (diplôme) qu'il a délivrée à son disciple al-ʿAğlūnī [11].

Un autre correspondant résidant à Naplouse en Palestine, le Šayḫ Aḥmad al-Nābulusī, écrit à notre auteur ʿAbd al-Ġanī al-Nābulusī à propos des écrits polémiques visant Ibn ʿArabī. Dans sa réponse, rédigée au mois de Šaʿbān 1097/1686, Nābulusī apporte cette précision : examinant entre autres le texte attribué à Taftāzānī et se référant à la correspondance dont nous avons fait état plus haut, il informe son interlocuteur qu'il y a établi la disculpation (*barāʾa*) [12] d'al-Taftāzānī.

b) al-Barazanğī et la tentative d'identification de la *Fāḍiḥa*

Le samedi 22 Šawwāl 1096/21 septembre 1685, un disciple d'Ibrāhīm al-Kūrānī al-Madanī [13] (m. 1101/1690) termine un ouvrage volumineux dans lequel il prend la défense d'Ibn ʿArabī. Il s'agit de M. b. Rasūl al-Barazanğī al-Madanī. Dans la deuxième partie de cet ouvrage intitulé *al-Ġāḍib al-ġaybī*, le premier chapitre est consacré à la critique et à la condamnation des mystiques qui ont professé une doctrine hérétique déformant la *waḥdat al-wuğūd.*

Or, à plusieurs reprises, la *Fāḍiḥa* est citée comme exemple d'une théologie qui n'a pas assimilé le vrai sens de la doctrine de la *waḥdat al-wuğūd*. Lui attribuant faussement la *Fāḍiḥa*, il écrit textuellement, à propos

---

10. *Ibid.*
11. Cf. Ms. Berlin, We. 410, p. 17. *Ḥilyat ahl al-faḍl wa al-kamāl.*
12. Cf. *Wasāʾil al-taḥqīq, op. cit.*, ff. 77b-79b.
13. Cf. *E.I.*², vol. V, p. 435.

d'al-Taftāzānī : « On dit de lui qu'il a consacré une épître à la critique du Šayḫ [Ibn 'Arabī] en croyant qu'Ibn 'Arabī professait une *waḥdat al-wuǧūd* telle qu'al-Taftāzānī la comprenait lui-même [...]. » [14]

Selon al-Barazanǧī, il y a deux sortes de *waḥdat al-wuǧūd*, l'une défendue par des hérétiques, qu'il condamne, et l'autre professée par Ibn 'Arabī et ses disciples, qui ne comporte aucun libertinisme (*ibāḥa*), contrairement à la première.

Toutefois, plus loin, Barazanǧī rapporte un avis figurant dans le corpus des *fatāwā* d'Ibn Ḥaǧar al-Makkī al-Haytamī (974/1567).

Un troisième personnage intervient alors pour la paternité de la *Fāḍiḥa*. Celle-ci n'est plus d'al-Taftāzānī, mais plutôt d'al-Biqā'ī (885/1480) [15], un auteur dans la lignée d'Ibn Taymiyya (728/1328), et Barazanǧī, confirmant l'avis d'Ibn Ḥaǧar al-Makkī, enchaîne : « L'examinant en profondeur, j'en ai tiré la conviction qu'elle devait être de la plume de Biqā'ī. » De plus, celui-ci, ajoute Barazanǧī :

1- Résidait à Damas, lieu de rédaction de la *Fāḍiḥa*.

2- Il y mentionne les Druzes qui résident en Syrie.

3- Ses phrases traduisent un jugement hâtif et téméraire [16].

Mais finalement, dans le même passage, Barazanǧī affirme avoir vu une copie de la *Fāḍiḥa* attribuée nominativement à Buḫārī, son véritable auteur, attribution confirmée par la présence de vers en persan, langue du pays d'origine de ce dernier.

Bien qu'il soit enclin à affirmer l'attribution de la *Fāḍiḥa* à Buḫārī ou à al-Biqā'ī et qu'il en exclut l'attribution àTaftāzānī, al-Barazanǧī critique ce dernier pour être à l'origine d'une campagne contre Ibn 'Arabī, campagne à laquelle devaient se joindre al-Buḫārī et al-Biqā'ī : « Quiconque attribue cet ouvrage àTaftāzānī se trompe [...]. Celui qui est tenté de suivre cette opinion le fait, car l'auteur de la *Fāḍiḥa* reprend les idées du *Šarḥ al-maqāṣid* où al-Taftāzānī réfute la *waḥdat al-wuǧūd*. » [17]

c) Les disciples directs d'al-Buḫārī qui ont copié ou lu devant lui la *Fāḍiḥa*

Selon un témoignage moderne, 'Abbās al-'Azzāwī [18] affirme qu'il possède une copie de la *Fāḍiḥa* faite sur l'original par un disciple même

14. Cf. *al-Ǧāḍib al-ġaybī*, ms. Istanbul, Sul. Laleli 1352 (f. 179a).

15. Sur Biqā'ī, voir al-Haytamī, *al-Fatāwā al-ḥadīṯiyya*, Le Caire 1970, p. 52-54.

16. Cf. *al-Ǧāḍib, op. cit.*, f. 179a.

17. *Ibid*, p. 189a.

18. Auteur irakien contemporain. Cf. « Muḥyī al-Dīn Ibn 'Arabī wa ġulāt al-taṣawwuf », *al-Kitāb al-taḏkārī, Muḥyī al-Dīn Ibn 'Arabī*, Le Caire 1969, p. 127-149.

d'al-Buḫārī [19]. Un autre témoignage est apporté par l'historien al-Saḫāwī : « Notre maître [...], écrit-il, l'a lue en présence de l'auteur au mois de Ša'bān 834/1431 » [20], soit un mois après sa rédaction. Saḫāwī ajoute que d'autres disciples ont fait de même.

Dans un autre ouvrage, *al-qawl al-munbī*, Saḫāwī cite al-Buḫārī comme auteur de la *Fāḍiḥa* et reproduit ses idées. En somme, c'est Saḫāwī qui tranche le débat autour de l'attribution de la *Fāḍiḥa*, ayant lui-même reçu en lecture cette œuvre des disciples directs d'al-Buḫārī.

5 - Débat (baḥṯ) *entre le Šayḫ 'Alā' al-Dīn al-Buḫārī et le Qāḍī Šams al-Dīn al-Bisāṭī*

Polémique à propos de l'Unicité absolue (*al-waḥda al-muṭlaqa*)

Ce titre se trouve à la fois dans *Kašf al-ẓunūn* et dans le catalogue des manuscrits de Berlin. Il devait constituer un petit traité indépendant. Nous ne l'avons pas encore examiné directement. L'événement est un fait rapporté par un historien qui prit part à ce débat. Il s'agit d'Ibn Ḥağar al-'Asqalānī (m. 852/1449). Vers le 30 Rağab de l'année 831/le 15 mai 1428, Buḫārī sollicite du sultan Barsbāy (841/1438) [21] l'annulation de la procession du *maḥmal* [22] dans les rues du Caire la veille du départ de la caravane du pèlerinage pour La Mecque. Le sultan ordonna alors aux quatre *qāḍī*-s du Caire et à son chancelier de se rendre chez le Šayḫ 'Alā' al-Dīn afin d'étudier avec lui cette question.

Vers la fin de ce conseil (*mağlis*) de *fuqahā'*, on évoque le nom d'Ibn 'Arabī. Le Šayḫ 'Alā' al-Dīn jeta l'anathème sur ce dernier et sur tous ceux qui s'en réclamaient. Le *qāḍī* mālikite M. al-Bisāṭī (842/1439) prit la défense d'Ibn 'Arabī en précisant : « Les gens le désavouent pour le sens exotérique des termes qu'il profère, mais si on opère une certaine herméneutique (*ta'wīl*) à propos de ses termes, aucune de ses paroles ne pourrait être désavouée. » Et tandis que le Šayḫ 'Alā' al-Dīn désavoue solennellement tous ceux qui professent l'unicité absolue, le qāḍī mālikite lui répond : « Vous, vous ne saurez jamais ce qu'est l'Unicité absolue. » Face à cette accusation, al-Buḫārī fut pris d'une crise de colère et jura par Dieu que si le sultan ne destituait pas le *qāḍī* mālikite, il allait, lui, quitter définitivement la terre d'Égypte. Il pressa alors le chancelier du sultan de

---

19. Il s'agit d'un certain Nūwayrī (?), mort après 834/1431, date de la rédaction de la *Fāḍiḥa*.

20. M. b. 'Ar. al-Saḫāwī est mort en 902/1497. Son maître en question est al-Qalqašandī (al-'Alā' ?) ; cf. al-Saḫāwī, *al-Ḍaw' al-lāmi'*, Le Caire 1355 H., vol. XIX, p. 292.

21. Cf. *E.I.*², I, p. 1085-1086.

22. Cf. *id.*, VI, p. 43.

prendre des mesures susceptibles de mettre fin à un certain nombre d'abominables injustices, insistant notamment sur la destitution du *qāḍī* mālikite. Le chancelier ayant soumis au sultan un rapport détaillé du déroulement de cette séance, celui-ci manda les *qāḍī*-s pour les interroger. Le chancelier reprit la description des faits en leur présence. Un dialogue s'engagea entre le *qāḍī* šāfi'ite et le *qāḍī* mālikite, à l'issue duquel al-Bisāṭī, se pliant à la volonté des *qāḍī*-s, revint sur sa position quant à Ibn 'Arabī et jeta l'anathème sur ceux qui professaient sa doctrine. La séance fut close et le sultan dépêcha un messager pour le consoler de ne pas avoir congédié le *qāḍī* mālikite et lui demander de ne pas quitter le pays. Mais al-Buḫārī déclina vigoureusement l'offre. Le sultan dit alors : « Qu'il fasse ce que bon lui semble », et entreprit tout de même de destituer les *qāḍī*-s, mais le chancelier le fit changer d'avis [23].

Al-Buḫārī et son tempérament excessif

Al-Buḫārī ne tarda pas à mettre sa menace à exécution, puisqu'il quitta l'Égypte pour s'installer à Damas, après avoir accompli son pèlerinage à la Mecque, partant avec la caravane égyptienne et revenant avec celle de Syrie. Les historiens le repèrent à Damas en 834/1429. Domicilié à *Ṣāliḥiyyé*, au pied du Mont Qāsiyūn, il dut terminer la rédaction de la *Fāḍiḥa* fin Rağab 834/13 avril 1431. Deux ans plus tard, le sultan Barsbāy lui rendit visite à son domicile et écouta pieusement ses conseils.

Son caractère devenant de plus en plus agressif, il se heurta à ses anciens amis, les ḥanbalites de Damas, fidèles disciples du grand Ibn Taymiyya. Le différend évolua peu à peu pour se terminer par une rupture définitive. Il rédigea alors un traité polémique contre eux : *al-Mulğima li-al-muğassima* ou "la réduction au silence des anthropomorphistes". Cet ouvrage, perdu sans doute à jamais, ne devait pas ménager les positions de ses adversaires. On attribue à Buḫārī cette parole qui a dû circuler dans tous les milieux intellectuels damascènes : « Anathème sur toute personne qui attribue à Ibn Taymiyya le titre de *Šayḫ al-islām* », et cette autre parole, plus virulente encore : « Ibn Taymiyya est un infidèle, un adorateur du feu (*mağūsī*) ; les chrétiens et les juifs sont meilleurs que lui, car ils ont un Livre alors qu'il n'en a point. » [24]

Les ḥanbalites rompirent avec lui définitivement. De son côté, il jugea préférable de se retirer de la société, élisant domicile dans un village voisin, al-Mazza, où il résida jusqu'à sa mort.

---

23. Ibn Ḥağar (852/1449), *Inbā' al-ġumr bi-anbā' al-'umr*, éd. Ḥasan Ḥabašī, Le Caire 1972, vol. III, p. 401-404.

24. Ibn Nāṣir al-Dīn al-Dimašqī, *al-Radd al-wāfir 'alā man za'ama anna man sammā Ibn Taymiyya šayḫ al-islām kāfir*, éd. Z. Šāwīš, Beyrouth 1393/1973, p. 153.

Seul le Šayḫ ʿĪsā al-Qalǧūḥī [25], un disciple ḥanafite, lui resta fidèle, faisant de temps à autre le trajet de Ṣāliḥiyya à Mazza pour le visiter.

Ajoutons à la biographie d'al-Buḫārī, un portrait brossé par un salafite contemporain, appartenant à l'école d'Ibn Taymiyya : « Il était borné, irascible, chicaneur, fanatique dans l'application de sa doctrine [...]. C'était un obsédé qui s'imaginait qu'une *ǧinniyya* (démon) le suivait et le surveillait. Pour en guérir, il eut recours à la magie et aux incantations. » [26]

Pour notre part, nous devons souligner, avec étonnement, chez al-Buḫārī et peut-être pour la première fois dans l'histoire de la pensée islamique post-classique, cette attitude paradoxale consistant à condamner à la fois deux penseurs dont les enseignements s'opposaient, le *faqīh* Ibn Taymiyya et le *ṣūfī* Ibn ʿArabī. Seul à notre connaissance, al-Buḫārī a pu relever un tel défi.

Beaucoup moins acerbe sera l'attitude adoptée par un damascène šāfiʿite, Aḥmad Ibn ʿUmar al-Ḫuwārizmī (mort en 10 Ǧumāda al-ūlā 868/ 1464), qui déclarait en utilisant un verset coranique (XXIV, 35) : « [Ma foi est] un olivier béni qui n'est ni d'Occident [= Ibn ʿArabī] ni d'Orient [= Ibn Taymiyya]. » [27] Ibn ʿArabī était originaire d'Andalousie et donc de l'Occident musulman alors qu'Ibn Taymiyya venait de Ḥarrān au nord-est de la Syrie, donc de l'Orient.

6 - Étranges implications de la Fāḍiḥa

Maintenant que nous avons établi que la *Fāḍiḥa* est l'œuvre de ʿAlāʾ al-Dīn al-Buḫārī, nous ne devons jamais oublier l'importance du lien doctrinal existant entre al-Buḫārī et son maître al-Taftāzānī. Ce lien est à l'origine de l'incertitude qui a trop longtemps régné sur l'identification de l'auteur. Selon ses biographes, al-Buḫārī a subi l'influence de son maître, auprès duquel il a étudié les belles-lettres (*al-adabiyyāt*) et les sciences rationnelles (*al-ʿaqliyyāt*) [28]. Et bien qu'al-Buḫārī possède le style et l'approche du *faqīh* dans sa critique d'Ibn ʿArabī, élément qui le rapproche

---

25. Ibn Ṭūlūn, *al-Maʿazza fī-mā qīl fī al-mazza*, éd. M. ʿU. Ḥamādé, Damas 1983, p. 46-49.

26. Cf. *al-Radd al-wāfir, op. cit.*, introduction par Z. Šāwīš. On retrouve la même histoire, avec plus de détails, chez *al-Saḫāwī, Ḍaw'*, XIX, p. 293.

27. Cf. Saḫāwī, *al-Ḍaw' al-lāmiʿ*, Le Caire 1345 H., vol. II, p. 54.

28. Cf. Ibn al-ʿImād, *Šaḏarāt al-ḏahab* ..., Le Caire 1351 H., VII, p. 241. Nous ne connaissons que peu d'œuvres attribuées à al-Buḫārī ; pourtant, sa bibliothèque personnelle devait refléter sa culture générale. Le 10. Šawwāl. 926/14 septembre 1520, Ibn Ṭūlūn exerçait la fonction de conservateur de cette bibliothèque qui se trouvait à la mosquée des Umayyades (la découverte récente de manuscrits au cours des travaux de rénovation de la mosquée des Umayyades laisse espérer une découverte possible de cette bibliothèque ?). Cf. Ibn Ṭūlūn, *al-Fulk al-mašḥūn*, Damas 1348 H., p. 23-24.

plutôt d'Ibn Taymiyya, la structure et les thèmes de la *Fāḍiḥa* reflètent tout autant l'enseignement théologique d'al-Taftāzānī.

Une autre conséquence de l'influence et de la renommée d'al-Taftāzānī est la facilité avec laquelle on lui attribuait la paternité de la *Fāḍiḥa*.

Prenons l'exemple d'Abū Sa'īd al-Ḫādimī (1176/1762), originaire de la région de Konya, et Naqšbandī comme Nābulusī ; il prenait al-Taftāzānī pour le véritable auteur de la *Fāḍiḥa*. Dans un traité sur la *waḥdat al-wuǧūd* [29], il défend Ibn 'Arabī contre les positions d'al-Taftāzānī et dément ses accusations l'une après l'autre. Al-Ḫādimī voit en songe, dans le « monde imaginal » (*'ālam al-miṯāl*), Ibn 'Arabī réprimandant al-Taftāzānī. En voici son récit : « Il est arrivé à cet humble serviteur, Abū Sa'īd al-Ḫādimī, avant la rédaction [de ce traité] et comme suite à la lecture de la *Risālat al-radd* d'al-Taftāzānī [= *Fāḍiḥa* ...] [d'être emporté] dans le monde imaginal. Alors, j'ai vu le Šayḫ Ibn 'Arabī assis dans une maison et al-Taftāzānī debout face à lui. Ibn 'Arabī dit, sur un ton réprobateur : "Pourquoi m'as-tu accusé d'erreur ?" al-Sa'd [al-Taftāzānī] répond sur le même ton : "Pourquoi ne le ferais-je pas lorsque cela va à l'encontre du Livre de mon Seigneur et de la Tradition de mon Prophète ?" Alors, le Šayḫ [Ibn 'Arabī] reprend : "Comment peut-on oser accuser d'erreur une parole susceptible d'interprétation ?" Et al-Sa'd lui répond : "A supposer que cela soit possible, il conviendrait de l'exprimer de telle sorte que cela ne laisse point l'impression d'une quelconque corruption (*al-fasādāt*)." Puis le Šayḫ lui dit : "Alors, donc, tu aurais dû me critiquer seulement pour avoir négligé ce qui eût été préférable (*tark al-awlā*)." Puis al-Sa'd se tut. » [30]

Nābulusī ne fut pas le seul à connaître des problèmes et à être exposé au doute concernant l'auteur de la *Fāḍiḥa*. Al-Barazanǧī comme Nābulusī exclut qu'al-Taftāzānī puisse être celui-ci, et attribue l'ouvrage à Buḫārī après avoir pris connaissance de l'existence d'un exemplaire manuscrit [31] l'attribuant à ce dernier. Il croyait toutefois qu'on pouvait l'attribuer également à al-Biqā'ī. Quant à al-Ḫādimī, il identifie sans hésitation l'auteur comme étant al-Taftāzānī.

La deuxième implication provient d'un texte d'al-Taftāzānī sur le *ḥulūl* et l'*ittiḥād*. Il se situe dans le cinquième *maqṣad* (intention) de son *Šarḥ al-*

---

29. Le titre du manuscrit consulté est en turc *waḥdat wuǧūd risāla-sī* ; cf. ms. Istanbul, Bibliothèque Suleymāniye, fonds Düğümlü Baba 287. A propos de Ḫādimī, M. b. Muṣṭafā, cf. *GAL* II, 446 ; *S* II, 663-664 ; *S* III, 1302.

30. Ms., *op. cit.*, p. 28.

31. Cf. *al-Ǧāḏib al-ġaybī*. Ms. Istanbul, Sul. Laleli 1352 f. 179a.

maqāṣid [32], dans la partie consacrée à la métaphysique (*al-ilāhiyyāt*), à la troisième question du deuxième chapitre au sein de laquelle il traite de l'union à Dieu et de l'incarnation. Ce texte établit pour la première fois peut-être une distinction doctrinale entre les partisans d'un *taṣawwuf* traditionnel, la voie du *fanā'* ou *al-fanā' fī al-tawḥīd* (anéantissement dans l'unité), et les partisans d'un *taṣawwuf* philosophique professant l'Unicité de l'Être qui est donc celui d'Ibn 'Arabī et de son école. C'est cette seconde doctrine que critique al-Taftāzānī en rappelant qu'il l'avait condamnée dans le même livre dans la partie consacrée à l'ontologie (*baḥṯ al-wuğūd*), sans jamais pour autant préciser explicitement le nom de cette doctrine (l'unicité de l'être) ni citer nommément Ibn 'Arabī ou ses disciples. Mais le contexte ne laisse aucun doute sur la personne ou la théorie visées. De pareilles omissions délibérées soulignent d'ailleurs le peu de cas qu'on entend faire de ce qu'on critique. Nous donnons ici la traduction de ce texte de Taftāzānī :

> « Et voici deux autres doctrines qui peuvent être confondues avec celle de l'incarnation (*ḥulūl*) et de l'union (*ittiḥād*) et qui en sont en fait distinctes :
>
> [I] La première enseigne qu'une fois le *sālik* [*ṣūfī* avancé dans la Voie] parvenu au terme de son voyage, à Dieu et en Dieu, il plonge dans la mer de l'unité (*al-tawḥīd*) et de la gnose, en sorte que son essence disparait totalement dans celle de Dieu et ses attributs en Ses attributs. Puis il s'occulte vis-à-vis de tout ce qui n'est pas Lui et ne voit plus dans l'existence (*al-wuğūd*) que Lui. C'est ce qu'ils appellent l'anéantissement dans l'unité, et c'est à cela que fait allusion le *ḥadīṯ* divin : "Mon serviteur ne cesse de se rapprocher de Moi jusqu'à ce que Je l'aime. Et lorsque Je l'aime, Je deviens son ouïe par laquelle il entend et sa vue par laquelle il voit [...]."
>
> L'inaptitude des mots (*'ibāra*) à exprimer une telle expérience (*ḥāl*) et l'impuissance de la parole à la dévoiler [l'expérience] amènent le mystique à proférer des locutions qui paraissent affirmer l'union ou l'incarnation.
>
> Quant à nous [non-mystiques], du rivage de l'espoir, nous puisons à pleines mains dans la mer de l'unicité, selon notre capacité.
>
> « Nous reconnaissons, d'ailleurs, que la voie du *fanā'* se fonde sur la vision directe (*al-'iyān*) et non pas sur le raisonnement démonstratif.
>
> [II] La seconde doctrine enseigne que l'Être nécessaire est l'Être absolu. Il est Un sans aucune multiplicité. La multiplicité ne se trouve que dans les relations conceptuelles (*al-iḍāfa*) et dans les déterminations (*al-ta'ayyunāt*) qui n'ont de réalité que celle des fantômes et des mirages. En effet, le tout est Un. Il se réplique sans mélange dans les lieux de manifestation et ne se multiplie qu'en apparence, sans jamais se diviser. Il n'y a donc là ni incarnation ni union puisqu'il

---

32. *Šarḥ al-maqāṣid* (Les intentions), « Compendium de métaphysique et de théologie, terminé avec le propre commentaire [*šarḥ*] de l'auteur à Samarkand en *Ḏū al-qa'da* 784/1383 ». Cf. *E.I.* [1], IV, p. 636a ; *GAL* II, 280, *S* II 304.

n'y a là ni dualité ni altérité. Ce qu'ils déclarent à ce sujet est fort long et s'affranchit de la raison comme de la Loi. Dans notre ontologie, nous en avons démontré la fausseté. » [33]

Bien que tous les mystiques puissent être d'accord avec al-Taftāzānī sur la première doctrine qui est en somme purement descriptive et traduit l'expérience subjective du *viateur* sans en tirer de conceptions métaphysiques précises, ce qu'il dit de la seconde invite à se poser des questions. Il y a certes ambiguïté : on s'étonne de l'indulgence d'al-Taftāzānī vis-à-vis des adeptes de la première doctrine parmi lesquels on pourrait classer Bisṭāmī, Ḥallāǧ, Ġazālī, etc. Mais il reste surprenant que certains auteurs, Nābulusī (dans un premier temps) y compris, puissent croire qu'al-Taftāzānī est un défenseur de la mystique. Il est regrettable qu'al-Taftāzānī sépare ces deux niveaux de la doctrine *ṣūfī*-e, qu'il adopte le premier tout en condamnant le second ! Ces auteurs oublient ou veulent oublier les critiques d'al-Taftāzānī contre la doctrine d'Ibn ʻArabī : la *waḥdat al-wuǧūd*, même s'il s'agit d'une critique doctrinale et non d'une polémique virulente.

Le texte précédent est maintes fois cité dans des ouvrages de mystique ou de polémique autour d'Ibn ʻArabī. Certains auteurs se contentent d'en citer la première partie, qui laisse l'impression qu'al-Taftāzānī est favorable à la mystique en général. Une personne non avertie s'empresse de croire qu'al-Taftāzānī est en conséquence pro-akbarien (du Šayḫ al-Akbar = Ibn ʻArabī). Cependant, les auteurs qui ont franchement pris parti pour ou contre Ibn ʻArabī n'ont pas manqué de mettre ce texte (cité *in extenso*) au service de leurs différentes argumentations. Sans doute fut-il cité pour la première fois par al-Buḫārī dans la *Fāḍiḥa* [34]. Une trentaine d'années après la rédaction de celle-ci, Ibrāhīm al-Biqāʻī (m. 885/1480) la cite fréquemment dans son *Tanbīh al-ġabī ilā takfīr Ibn ʻArabī* (Attirer l'attention de l'imbécile sur l'infidélité d'Ibn ʻArabī), rédigé en 864/1460, où il reprend le texte d'al-Taftāzānī en en déformant la signification. Selon al-Biqāʻī et contrairement à l'évidence, al-Taftāzānī, dans ce texte, invalide (*abṭala*) les deux doctrines professées par les *ṣūfī*-s [35] (celle du *fanā'* et celle de la *waḥdat al-wuǧūd*). « Quant aux défenseurs de la *waḥdat al-wuǧūd*, écrit E. Geoffroy, ils font souvent référence à ce passage, mais se gardent bien d'en mentionner le dénouement : Ibn Muzhir, Suyūṭī, Zakariyya al-Anṣārī, Abū al-Ḥasan al-Bakrī, Ibn Kamāl Bāšā et al-Haytamī arrêtent tous leur citation

33. Cf. Masʻūd al-Taftāzānī, *Šarḥ al-maqāṣid*, éd. ʻAr. ʻUmayra, Beyrouth 1989, vol. IV, p. 59-60.

34. Cf. ms. Berlin, We. 1753, ff. 22b-23a, où il cite partiellement le texte d'al-Taftāzānī, avec des passages similaires puisés dans le *Iḥyā'* de Ġazālī.

35. Cf. l'édition de *ʻAbd al-Raḥmān. al-Wakīl*, in *Maṣraʻ al-taṣawwuf*, Le Caire 1953, p. 81.

avant les deux dernières phrases, qui condamnent de façon relative cette doctrine. »[36]

7 - al-Taftāzānī et Ibn Taymiyya

Le même texte offre un autre champ d'investigation riche d'enseignements. Il critique également, bien que de manière discrète, les dénominations sous lesquelles Ibn Taymiyya classe la doctrine d'Ibn 'Arabī, en employant à son sujet les termes de *ḥulūl* (incarnation) et de *ittiḥād* (union).

Le manque de précision manifeste d'Ibn Taymiyya dans ce domaine nous étonne : « L'union absolue est ce que professent les adeptes de l'unicité de l'Être en prétendant que l'existence du créé est l'essence même de l'être du Créateur. »[37] Ou encore : « Leurs propos [...] ne tournent qu'autour de l'unicité de l'Être, de l'incarnation, ou de l'union. Ils croient à l'incarnation absolue, à l'unicité absolue et à l'union absolue. »[38] Il est évident que ces trois doctrines (union, incarnation, et unicité de l'Être) ne sont pas identiques et que les confondre, comme le fait Ibn Taymiyya, ne peut que choquer un théologien de l'importance d'al-Taftāzānī.

---

36. E. Geoffroy, *Le soufisme en Égypte et en Syrie*, thèse de doctorat, Université de Provence Aix-Marseille I 1993, t. II, p. 467-468 et note 53 (sous presse à l'IFEAD).

Signalons d'ailleurs que la condamnation par al-Taftāzānī de la doctrine de la *waḥdat al-wuğūd* n'est pas "relative". C'est une critique doctrinale fondée sur une pensée théologique. Pour le texte en question, voici les noms d'auteurs qui, à partir du IX^e siècle de l'Hégire, ont utilisé ce texte pour défendre ou critiquer les idées d'Ibn 'Arabī. Il fut cité partiellement (la première partie du texte uniquement) par al-Biqā'ī, *Tanbīh al-ġabī ilā takfīr Ibn 'Arabī* (rédigé en 864 H., éd. 'Abd al-Raḥmān al-Wakīl, *Maṣra' al-taṣawwuf*, Le Caire 1953, p. 81). Ibn Muzhir (893/1488). Cf. E. Geoffroy, *Le soufisme en Égypte et en Syrie*, *op. cit.*, vol. 2, p. 433-434 ; *al-Taḥqīqāt al-wahbiyya*, ms., copie de M. R. al-Māliḥ (Damas), ff. 28b-29a. al-Suyūṭī (m. 911/1505), *Tanzīh al-i'tiqād 'an al-ḥulūl wa al-ittiḥād*, ms. B. N. Paris, 4659 (ff. 110-122). 'Alwān al-Ḥamawī (963/1530), en supplément à un traité rédigé par son maître 'Alī Ibn Maymūn al-Fāsī, en 916 H., intitulé *Risāla fī al-radd 'alā munkirīn ... Ibn 'Arabī*. Cf. ms. Berlin, We. 1545 f. 60a. D'autres auteurs l'ont cité intégralement : Aḥmad b. Ḥağar al-Haytamī al-Makkī (974 H.), *al-Fatāwā al-ḥadīṯiyya*, 3^e éd., Le Caire 1989, p. 334 ; al-Barazanğī, *al-Ğāḏib al-ġaybī ...*, ms. Istanbul, Suleymāniye, fonds Laleli, 1352, f. 189b. Sur ce ms., cf. Osman Yahia, *Histoire et classification*, Damas 1964, vol. I, p. 119.

A ce propos, al-Nābulusī se réfère à la première partie de ce texte afin d'innocenter al-Taftāzānī d'avoir écrit la *Fāḍiḥa* ; cf. *Wasā'il al-taḥqīq* (Recueil de correspondances de Nābulusī), la lettre envoyée par Nābulusī à Hayrabolu (Turquie européenne) le 1^er Ṣafar 1094/30 janvier 1683. Pourtant, dans *al-Wuğūd al-ḥaqq*, Nābulusī cite le même texte intégralement (cf. ici le texte arabe p. 125-126), mais pour le critiquer violemment cette fois.

37. Cf. *Mağmū' fatāwā Šayḫ al-islam Aḥmad Ibn Taymiyya*, Beyrouth 1398 H., vol. X, p. 59.

38. Cf. *Mağmū'at al-rasā'il wa al-masā'il*, éd. M. R. Riḍā, éd. Beyrouth s.d., vol. I, p. 68.

C'est sans doute cette confusion et ce manque de précision de la part d'Ibn Taymiyya qui sont à l'origine du refus d'al-Taftāzānī de qualifier, dans son texte (*Šarḥ al-maqāṣid*), de *ḥulūl* et d'*ittiḥād* les doctrines des grands mystiques musulmans. Il semble par là vouloir dire qu'Ibn Taymiyya et ses disciples n'ont pas su en mesurer la véritable portée doctrinale. Ceci est d'ailleurs intéressant pour une meilleure compréhension du profond désaccord qui règne entre al-Buḫārī, disciple d'al-Taftāzānī, et les disciples d'Ibn Taymiyya, dans la ville de Damas. Ce désaccord, qui porte sur le terrain de la terminologie mystique n'est pas un simple problème de vocabulaire ; il est en fait de nature doctrinale, lorsque éclatèrent à Damas de violentes altercations entre les ḥanbalites et les aš'arites. Al-Buḫārī, lui-même aš'arite, prit la défense de ces derniers et attaqua violemment le camp adverse, celui des ḥanbalites, disciples d'Ibn Taymiyya. Al-Buḫārī, jetant l'anathème sur ce dernier, provoqua une réaction d'un grand nombre de damascènes, qui se rangèrent sous la bannière des défenseurs d'Ibn Taymiyya [39].

8 - al-Taftāzānī et Ibn Ḥağar al-Haytamī

Le même texte d'al-Taftāzānī est reçu avec stupéfaction par Aḥmad Ibn Ḥağar al-Haytamī al-Makkī (m. 974/1567).

Il s'étonne de la contradiction dans laquelle tombe al-Taftāzānī en favorisant la doctrine du *fanā'* tout en condamnant celle de la *waḥdat al-wuğūd*. Voici ses propos : « Qu'ils sont étranges, ceux qui s'en prennent à [Ibn 'Arabī] lorsqu'ils reconnaissent comme vraie la pensée d'al-Ġazālī. »

Par ailleurs, Ibn Ḥağar al-Haytamī taxe de fanatisme al-Buḫārī [40], le disciple d'al-Taftāzānī, et analyse les raisons pour lesquelles al-Buḫārī s'est acharné contre Ibn 'Arabī dans sa *Fāḍiḥa*. « Cette critique, selon al-Haytamī, loin d'être de bon conseil pour les musulmans, est l'expression de la jalousie et un moyen de se mettre en avant. » [41]

Citons à ce propos un cri d'étonnement similaire sous la plume du regretté H. Corbin, mais cette fois à l'adresse de son maître et ami Louis Massignon, opérant la même discrimination à l'égard d'Ibn 'Arabī : « Nous croyons pouvoir dire que les élèves et amis du regretté maître L. Massignon n'ont jamais pu bien comprendre pourquoi, à le suivre, tel

---

39. Cf. Ibn al-'Imād, *Šaḏarāt al-ḏahab*, Le Caire, vol. VII, p. 211, où l'on voit que le sultan dut émettre un édit (*marsūm*) exigeant l'arrêt immédiat de toute polémique entre les écoles théologiques.

40. Cf. *al-Fatāwā al-ḥadīṯiyya*, 3e éd., Le Caire 1981, p. 55. al-Haytamī, qui défend Ibn 'Arabī contre les attaques d'al-Buḫārī, le fait également à propos d'Ibn Taymiyya. Pour avoir une idée de ses critiques, cf. *ibid*, p. 115 et p. 203.

41. *Ibid*, p. 54.

énoncé qui chez Ḥallāğ était jugé excellent et louable, devenait critiquable et exécrable lorsqu'on le retrouvait chez Ibn 'Arabī. »[42]

Pour clore ce chapitre, disons que même Nābulusī semble n'avoir accordé que peu d'attention au texte d'al-Taftāzānī et n'en a donc pas tiré toutes les conséquences logiques. Comme nous l'avons vu dans sa correspondance (en 1094/1693) que nous avons mentionnée au début de ce chapitre, Nābulusī, croyant qu'al-Taftāzānī refusait le *ḥulūl* et l'*ittiḥād* dans les propos d'Ibn 'Arabī, en tire les conclusions suivantes : comment al-Taftāzānī aurait-il pu dénoncer Ibn 'Arabī en écrivant un traité de polémique à son adresse ? La *barā'a* (disculpation) que Nābulusī croit d'abord pouvoir reconnaître à Taftāzānī est une interprétation qu'il ne maintiendra pas indéfiniment. Moins de dix ans plus tard, Nābulusī, dans *al-Wuğūd al-ḥaqq*, donne ce texte d'al-Taftāzānī dans ses deux parties et va dégager toute la portée négative de son ontologie. Il a, en effet, découvert que la *Fāḍiḥa* d'al-Buḫārī puise dans ce chapitre, au *Šarḥ al-maqāṣid* la plupart des thèmes polémiques contre Ibn 'Arabī. Nous comprenons pourquoi il passe sous silence le nom d'al-Buḫārī, en qui sans doute a-t-il reconnu l'auteur de la *Fāḍiḥa*, préférant récuser directement les critiques de son maître, à savoir al-Taftāzānī ?

Le changement d'appréciation vis-à-vis d'al-Taftāzānī s'opère-t-il dans l'esprit de Nābulusī en évoluant d'une façon progressive et lente ? De l'admiration accompagnée d'un respect sincère à l'égard d'al-Taftāzānī, Nābulusī passe à la critique scientifique de ce grand théologien sunnite, c'est-à-dire entre l'époque de ses "correspondances" vers 1094/1683 et l'année 1104/1693, date de la rédaction d'*al-Wuğūd al-ḥaqq*. Mais cette mutation ne fait pas perdre à Nābulusī sa considération profonde envers un grand savant comme al-Taftāzānī qu'il désigne comme étant le plus accompli des théologiens (*muḥaqqiq al-mutakallimīn*)[43]. Il faudra attendre encore quelque vingt-cinq ans pour constater que le changement est devenu radical.

En effet, dans un petit texte rédigé après 1129/1717 et inséré dans son *Kunnāš* (Registre), al-Nābulusī met en garde contre les controverses suspectes (*šubuhāt*) consignées dans le *Šarḥ al-maqāsid* d'al-Taftāzānī[44].

---

42. Cf. *Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabī*, préface de la 2e éd. Paris, 1975, p. 8. Cf. L. Massignon, *La passion...*, Paris 1975, vol. II, p. 46, note 2, où al-Taftāzānī figure avec les partisans de l'excommunication d'Ibn 'Arabī.

43. Cf. *al-Wuğūd al-ḥaqq*, p. 121.

44. Cf. ms. Damas, B. N., fonds Ẓāhiriyya, n° 7136, f. 153a. Cf. également *Thèse*, vol. I, p. 134-135.

CHAPITRE III

FĀḌIḤAT AL-MULḤIDĪN ET *AL-WUĞŪD AL-ḤAQQ*

En dépit du rôle important joué par la *Fāḍiḥa* pour la rédaction d'*al-Wuğūd al-ḥaqq*, l'ouvrage de Nābulusī n'est pas une réfutation en règle de la *Fāḍiḥa* comme peut l'être *al-Risāla fī waḥdat al-wuğūd* de Ḫādimī [1].

Ne souhaitant pas accorder une importance excessive à l'ouvrage d'al-Buḫārī, Nābulusī ne répond aux critiques de la *Fāḍiḥa* qu'implicitement. Il suit sa logique propre en négligeant la structure et l'ordre d'exposition des arguments de la *Fāḍiḥa*.

Mais pourquoi, dans sa critique la plus virulente, s'en prend-il à al-Taftāzānī plutôt qu'à al-Buḫārī, le véritable auteur de la *Fāḍiḥa* ?

Beaucoup d'éléments nous manquent pour répondre à cette question et on ignore si Nābulusī a découvert le nom du véritable auteur. S'il l'a effectivement découvert, il est normal que l'on s'interroge sur la raison pour laquelle il l'a passé sous silence et, comme on le signale plus haut, cette attitude serait justifiée par sa volonté de minimiser l'importance d'al-Buḫārī. Dans le cas contraire et'ayant déjà écarté la possibilité que ce soit al-Taftāzānī (cf. *supra*), avant la rédaction d'*al-Wuğūd al-ḥaqq*, nous ne pouvons pas imaginer qu'al-Nābulusī n'ait jamais soupçonné al-Buḫārī. Nous optons donc pour la première solution ; il a volontairement occulté al-Buḫārī et s'est attaqué directement au maître plutôt qu'au disciple. Il s'avère en effet, après une étude attentive de la *Fāḍiḥa*, que celle-ci puise la plus grande partie de ses critiques dans l'ontologie d'al-Taftāzānī (*mabḥaṯ al-wuğūd*) [2]. Nābulusī a donc préféré critiquer la source dans laquelle al-Buḫārī avait puisé ses idées métaphysiques [3].

---

1. Cf. *supra*, p. 4-25 « Étranges implications ».

2. Cf. *Šarḥ al-maqāṣid*, éd. ʿAbd al-Raḥmān ʿUmayra, Beyrouth 1989, vol. I, p. 307-341, et *infra*, p. 45 sqq.

3. Barazanğī le dit explicitement à propos de la *Fāḍiḥa* (l'attribuant ici à al-Biqāʿī) en 1096/1685. Cf. *al-Ğāḏib al-ġaybī* ..., ms. Istanbul Sulaymanie, fonds Laleli, 1352, f. 190b.

Avant d'aborder le contenu même d'*al-Wuğūd al-ḥaqq*, nous signalerons ici les critiques essentielles formulées par al-Buḫārī. Ajoutons que ces thèmes feront l'objet d'une étude indépendante ultérieurement.

1 - Les principaux thèmes de la Fāḍiḥa

Al-Buḫārī qualifie Ibn 'Arabī et ses disciples d'« infidèles adeptes de l'unicité de l'Être » (*al-kafara al-wuğūdiyya*) et leur impute la croyance selon laquelle « les étants possibles et Dieu ne font qu'un ». Il écrit précisément qu'ils professent « l'union du Nécessaire avec les possibles par l'essence » (cf. f. la)[4].

Cela conduit, selon al-Buḫārī, à l'identification de l'Être absolu (Dieu) à l'existence des souillures et des ordures (*al-ḫabā'iṯ wa al-qāḏūrāt*). Il s'agit d'un thème récurrent dans la *Fāḍiḥa* que l'on rencontre à plusieurs reprises (cf. ff. 2b ; 5b ; 23b). Cette même accusation se trouve dans *Šarḥ al-maqāṣid* d'al-Taftāzānī[5] aussi bien que chez Ibn Taymiyya.

S'inspirant toujours d'al-Taftāzānī, al-Buḫārī affirme que les quiddités, chez les philosophes et les apprentis philosophes de l'unicité de l'Être (*al-mutafalsifa al-wuğūdiyya*), ne sont pas créées par l'intervention d'un créateur ; or, écrit-il, « ceci est faux [...] car cela représente un dépouillement (*ta'ṭīl*) des Attributs d'action du Créateur » (f. 10a).

Il ajoute de plus que les partisans de la *waḥdat al-wuğūd* adoptent la théorie qui veut que l'Être absolu (*al-wuğūd al-muṭlaq*) soit un et personnel et doté d'une existence *in re* (cf. ff. 2b ; 9b ; 10a ; 14a) : « Il se présente sous des formes récurrentes sans se mélanger avec elles, il se multiplie devant les regards sans se diviser » (f. 2b). Al-Buḫārī résume son point de vue en qualifiant cette doctrine d'unicité de l'Être par la personne (*waḥdat al-wuğūd bi-al-šaḫṣ*) (cf. f. 16b). Cette critique, une fois de plus, il la copie, et quelquefois littéralement du *Šarḥ al-maqāṣid*, et résume en fait le chapitre sur l'ontologie d'al-Taftāzānī[6].

Al-Buḫārī assimile par ailleurs les philosophes aux disciples d'Ibn 'Arabī, les adeptes de l'unicité de l'Être (*al-wuğūdiyya*). Il cite les sophistes comme source d'inspiration des partisans d'Ibn 'Arabī qui, selon lui, nient la réalité de l'existence des étants possibles (*mumkināt*) et les qualifient de

4. Nous nous référons pour la foliation au ms. de Berlin, We. 1753 (cf. *Catalogue* d'Ahlwardt, n° 2891).

5. Éd. 'Abd al-Raḥmān 'Umayra, Beyrouth 1989, vol. I, p. 336. Auparavant, Balyānī (686/1288) défend les adeptes de l'unicité de l'Être de cette accusation ; cf. *Épître sur l'Unicité Absolue*, trad. M. Chodkiewicz, Paris 1982, p. 46.

6. *Op. cit.*, p. 335-340.

mirages (*sarāb*) et d'ombres (*ḫayāl*) (cf. f. 3a). Il poursuit en écrivant que cette attitude impliquerait l'abolition des lois (cf. f 10b).

Al-Buḫārī croit en la possibilité philologique de former le mot *mawğūd* à partir du mot *wuğūd* et il en tire la conclusion que l'on peut mettre *wuğūd* au duel comme au pluriel. Il affirme alors : « Cela représente une preuve irréfutable que l'Être n'est pas nécessaire mais est un concept universel qui sert à la qualification des étants (*al-mawğūdāt*). » (Cf. f. 14b.) Ailleurs, il oppose cette possibilité philologique à propos du mot *wuğūd* à l'impossibilité de mettre le terme Allāh au duel ou au pluriel (cf. f. 10a).

Notre auteur reconnaît l'orthodoxie des mystiques antérieurs à Ibn ʻArabī, même les plus controversés (Ḥallāğ), pour lesquels il accepte l'usage du dévoilement mystique (*kašf*) et du stade supra-rationnel (*ṭawr mā warā' al-ʻaql*), mais il les critique chez Ibn ʻArabī et son école !

Dans la défense des premiers, il se réfère à al-Ġazālī et à son ouvrage *Iḥyā' ʻulūm al-dīn*, tout particulièrement lorsqu'il définit l'Unité absolue (*al-waḥda al-muṭlaqa*) en la rattachant à « l'extinction dans l'extinction de l'Unité » (*al-fanā' fī al-fanā' fī al-tawḥīd*), notion qu'il attribue à al-Ġazālī (cf. ff. 2a ; 22a ; 23a-25b). Il adopte la même position vis-à-vis du problème de l'herméneutique coranique (*ta'wīl*) (cf. f. 5a).

Al-Buḫārī traite le problème de la foi de Pharaon[7] (*īmān Firʻawn*) en se référant aux vingt-deux sourates du Coran qui le mentionnent. Le manuscrit de Berlin de la *Fāḍiḥa* est amputé de ce chapitre (voir manuscrit Damas n° 9191 f. 9b). Précisons qu'al-Nābulusī n'aborde pas ce thème dans *al-Wuğūd al-ḥaqq* ; nous n'avons d'ailleurs, dans l'état actuel de nos recherches, jamais rencontré ce thème dans les écrits d'al-Nābulusī.

Visant directement Ibn ʻArabī, il le qualifie de *mumīt al-dīn* (meurtrier de la religion) (cf. f. 20b). Il le considère de plus comme le plus infidèle des infidèles (*akfar al-kāfirīn*), pire encore, comme un consommateur de haschisch (*ḥaššāš*) en se référant à al-Īğī, l'auteur des *Mawāqif*. Al-Buḫārī attaque encore violemment Ibn ʻArabī à propos de son rêve sur « la brique d'or » qui complète la construction de la *Kaʻba* (cf. f. 4)[8]. Cette notion se trouve dans les *Fuṣūṣ al-ḥikam*, ouvrage qu'il critique en premier lieu tandis qu'il ne cite qu'une fois les *Futūḥāt al-makkiyya*. Quant à la position

---

7. Cf. éd. ʻAfīfī : *Fuṣūṣ al-ḥikam*, Ibn ʻArabī, p. 157 ; *Faṣṣ Mūsā*, p. 197-213, Beyrouth 1973. Cf. aussi Denis Grill, « Le personnage coranique de Pharaon d'après l'interprétation d'Ibn ʻArabī », *Annales islamologiques*, t. XIV, p. 37-57, Le Caire 1978.

8. Sur ce rêve, cf. M. Chodkiewicz, *Le Sceau des saints*, Paris 1986, p. 159-162. Cf. également Dom Sylvester Honédar, « The golden bricks of Ibn ʻArabī », *Journal of the Muḥyī al-Dīn Ibn ʻArabī Society*, vol. VII, 1989.

d'al-Buḫārī à propos du *ḥulūl* (incarnation) et de l'*ittiḥād* (union), elle est identique à celle de son maître al-Taftāzānī (cf. *supra*, ch. II, p. 26-27).

Il préconise, pour en finir avec les *wuğūdiyya* (les partisans de l'unicité de l'Être), de les traiter comme des infidèles, et il exhorte le sultan à utiliser le sabre contre eux (cf. ff. 6b, 8a ; 19a).

Il convient maintenant de commencer l'étude du contenu d'*al-Wuğūd al-ḥaqq* que nous présenterons en suivant l'ordre d'exposition établi par Nābulusī, ceci afin de rester fidèle à l'esprit de l'auteur qui ne souhaitait pas, comme nous l'avons affirmé plus haut, accorder une importance excessive à la *Fāḍiḥa*. Nous signalerons toutefois, à chaque fois que cela s'avérera nécessaire, les allusions aux thèmes abordés dans la *Fāḍiḥa*.

*2 - A propos de la rédaction d'*al-Wuğūd al-ḥaqq

Dans une lettre que Nābulusī adresse à un ami résidant à Constantinople en 1098/1686, il l'informe de sa décision d'abandonner définitivement les sciences exotériques pour se consacrer désormais aux véritables sciences, c'est-à-dire les sciences ésotériques[9]. Mais un simple regard sur les ouvrages écrits par Nābulusī entre la date de cette lettre et celle de la rédaction d'*al-Wuğūd al-ḥaqq*, le samedi 13 Rağab 1104/21 mars 1693, nous montre qu'il s'adonne de plus en plus à la lecture du Coran et du *ḥadīṯ*.

Les titres de ces livres[10] vont toutefois correspondre au modèle auquel il nous avait habitué auparavant. Pour Nābulusī, *šarī'a* et *ḥaqīqa* sont inséparables et, dans son œuvre, il s'applique toujours à présenter les données révélées, telles que les formule le Coran et que les explique la Tradition du Prophète, d'une part, et l'expérience spirituelle la plus intérieure d'autre part. Chez lui, l'ésotérisme ne peut se passer du support exotérique : attitude par laquelle se vérifie sa fidélité à l'enseignement d'Ibn 'Arabī, son maître par excellence. C'est à la suite de cet engagement total dans la voie mystique, plus précisément sept ans après la déclaration mentionnée ci-dessus, que Nābulusī rédige le livre que nous présentons.

Comme nous l'avons déjà signalé[11], cet ouvrage pourrait être considéré comme son testament spirituel, puisque la fin de la rédaction devait coïncider avec sa préparation pour un grand voyage[12] (Syrie, Égypte,

9. Cf. *Wasā'il taḥqīq* ..., ms. Damas, fonds Ẓāhiriyya, n° 6078, f. 151a.

10. Il s'agit de quelque vingt-cinq titres, cf. *Thèse*, vol. I, p. 263, années 1098-1105 H.

11. Cf. *Thèse*, II, p. 167.

12. Il s'agit d'*al-Ḥaqīqa wa al-mağāz* ..., cf. *Thèse*, vol. I, p. 100-101, et II, p. 123 et p. 221 (carte).

Ḥiǧāz), qui se terminera par le pèlerinage à la Mecque. Dans l'esprit de l'époque, celui qui l'entreprend expose sa vie à un danger réel[13]. Nous remarquons également que durant la période qui précède la rédaction de ce livre, l'auteur ne produisit que très peu d'ouvrages.

3 - *Le sujet traité dans* al-Wuǧūd al-ḥaqq

Nābulusī traite dans ce livre de la question de la *waḥdat al-wuǧūd* (l'Unicité de l'Être), chose qui se dégage après un simple examen du livre. En outre, al-Nābulusī le confirme ultérieurement en toutes lettres dans son commentaire du *Dīwān* d'Ibn al-Fāriḍ[14] quant aux deux mots *wuǧūd* (Être) et *ḥaqq* (vrai) qui composent le titre, leur usage étant très fréquent dans les livres de philosophie depuis al-Fārābī[15]. Par ces deux termes, réunis ou séparés, notre auteur désigne Dieu[16]. Leur association par l'usage répétitif qu'al-Nābulusī en fait au cours du livre, finit par désigner un seul concept. Ceci correspond d'ailleurs à une tradition philosophique qui les rend concomitant.

Il nous paraît opportun d'examiner au préalable, chacun des éléments constituant cette expression. Afin de définir le mot *wuǧūd*, al-Nābulusi se réfère à un traité de théologie mystique (du VII^e/XIII^e siècle), sans en donner le titre exact. Il désigne le sujet qui y est abordé par l'expression *tawḥīd ahl al-ḫuṣūṣ* (théologie de l'élite). En revanche, il fournit à plusieurs reprises le nom de l'auteur: il s'agit de Ḥasan b. Ḥamza b. Muḥammad al-

---

13. La mort du frère cadet de Nābulusī, Yūsuf, sur le chemin du retour vers Damas, près de Rābiġ, sur la Mer rouge (à mi-chemin entre la Mecque et Médine), la nuit du mardi 24 Ḏū al-Ḥiǧǧa 1105/18 Août 1694, confirme l'idée d'un danger imminent lié au pèlerinage ; cf. *Thèse*, vol. II, p. 131.

14. Nābulusī écrit textuellement : « Nous avons exposé avec argumentation (*ḥaqqaqnā*) cette question sur la *waḥdat al-wuǧūd* dans notre livre *al-Wuǧūd al-ḥaqq wa al-ḫiṭāb al-ṣidq* (Le livre de l'Être vrai et le discours véridique). Cf. *Kašf al-sirr al-ġāmiḍ* ..., ms. Damas, fonds Ẓāhiriyya, n° 8285, f. 139b. Le même titre est à nouveau cité par al-Nābulusī dans son opuscule *Natīǧat al-'ulūm* ..., ms. Damas, Ẓ., n° 5555, f. 20a. Un disciple d'al-Nābulusī se réfère très tôt à *al-Wuǧūd al-ḥaqq* dans un traité, *al-Qawl al-ṣaḥīḥ al-wāḍiḥ* ... Cf. ms. Damas, fonds Ẓ., 11242, f. 79b. Il s'agit de Ḥusayn al-Baytamānī, (1175/1762). Cf. *GAL*, II, p. 351.

15. Selon al-Fārābī, la philosophie est la connaissance de l'Être vrai, cf. *al-Ta'līqāt*, Haydarabad (Deccan) 1346 H., p. 9. On retrouve ces deux termes réunis chez Ibn 'Arabī. Cf. par exemple *Futūḥāt*, vol. IV, p. 316, où Ibn 'Arabī affirme que l'Être vrai (*al-wuǧūd al-ḥaqq*) est l'existence du monde ; éd. Le Caire 1329 H. (également al-Maymaniyya). Cf. Ǧīlī, *Marātib al-wuǧūd* ..., Le Caire (Maktabat al-Ǧundī) s. d., p. 14. Et Mulla Ṣadra Šīrāzī, *Kitāb al-mašā'ir* (Pénétrations métaphysiques), éd. Corbin, Téhéran, 1969, p. 9.

16. Cf. Nābulusī, *Dīwān al-ḥaqīqa* ..., éd. Būlāq, Le Caire 1270 H., vol. II, p. 44 (2^e poème, 3^e vers) : « Que l'on dise *être* ou *vrai*, il n'y a aucune différence pour nous. »

Šīrāzī al-Ṣūfī al-Balāsī[17] (698/1298), personnage malheureusement fort peu connu. C'est sa définition de l'Être qu'al-Nābulusī emprunte pour résumer celle sur laquelle s'accordent les philosophes et les théologiens musulmans. Elle se situe strictement au plan de l'ontologie rationnelle. Al-Nābulusī la reproduit fidèlement dans son livre sans pour autant la faire sienne. Mais il y a pour lui deux types de définition de l'Être.

Celle de Balāsī, qui refond et synthétise la définition de l'école philosophique arabo-musulmane : « L'Être en tant que tel, écrit-il, se passe de définition et de détermination à cause de sa clarté et de sa présence manifeste, aussi bien pour l'homme intelligent que pour le débile [...] Sa conception est évidente et naturelle, car personne n'a besoin, pour le saisir, d'une preuve extérieure. Nul, en effet, n'est absent à son propre être [...]. »[18] Le long passage que cite Nābulusī à propos de cette définition de l'Être de Balāsī, se termine par une analyse dont le caractère aristotélicien est très marqué. L'ensemble de cet énoncé sur le terme "Être" n'est pas retenu par al-Nābulusī ; il le qualifie d'« invention intellectuelle, imaginaire et estimative qui n'a aucune réalité hors de l'intellect et de l'imagination »[19]. Il s'agit, selon l'expression de notre auteur, du « sens manifeste » de l'Être, et donc d'une interprétation exotérique.

Le deuxième, "sens caché" ou ésotérique, est celui que présente l'école d'Ibn 'Arabī en la personne, ici, de Ša'rānī[20] (973/1565) qui écrit : « Sache que ce qui fait croire aux hommes que l'existence (*al-kawn*) fournit une preuve de [celle de] Dieu [...] est qu'ils contemplent leur propre personne, puis raisonnent par déduction. Ils ignorent que contempler dépend du fait qu'ils sont dotés de l'Être. L'Être est celui qui contemple. Il est le Vrai. Si leur essence n'était pas dotée de l'Être, par quoi contempleraient-ils ? Le Vrai a produit leur personne. Alors ils ont dit : "Nous connaissons Dieu par Dieu." »[21] La définition du terme *wuǧūd* a posé

17. Nous ne connaissons de lui que trois titres d'ouvrages dont deux sont encore à l'état de manuscrits (du troisième, nous ne possédons que le titre) :

- *Tuḥfat al-rūḥ wa al-uns fī ma'rifat al-rūḥ wa al-nafs*, cf. M. R. al-Māliḥ, *Fihris al-taṣawwuf*, Damas 1978, vol. I, p. 248-249 (son nom est Bālisī au lieu de Balāsī). Voir également le ms. d'Istanbul, fonds Šehid 'Ali, 1372, ff. 140-158, écrit le 1er Rabī' I 691 H., copié en 989 H.
- *Farā'id al-fawā'id...*, cf. Ahlwardt, ms. Berlin, Spr. 805 (il s'agit d'un ouvrage de théologie zaydite) ; repris par *GAL*, *S* II, p. 992 (23a).
- *Tuḥfat al-aḥrār fī bayān kašf al-asrār*, cf. Ismā'īl al-Baġdādī, *Hadiyyat al-'ārifīn*, Istanbul 1951, vol. I, p. 283. Nous trouvons là la date de sa mort (vers 698 H.), et une indication selon laquelle Balāsī résidait à Jérusalem (*nazīl al-Quds*).

18. Cf. *al-Wuǧūd al-ḥaqq*, texte arabe, p. 91.

19. *Id.*, p. 92.

20. Cf. *E.I.*¹, IV, p. 329-330.

21. Cf. *al-Wuǧūd al-ḥaqq* (texte arabe), p. 93-94.

autant de problèmes aux philosophes qu'aux théologiens ou aux mystiques. La difficulté de définir l'Être ou Dieu chez Avicenne le conduit à utiliser le terme d'énoncé explicatif (*al-qawl al-šāriḥ*)[22]. Saint Thomas d'Aquin considère l'Être comme un terme transcendental. En ce qui concerne la mystique, 'Abd al-Raḥmān Badawī écrit: « Ce qui est à déplorer, en mystique musulmane, c'est le fait qu'on était plus riche en termes techniques malgré le danger que cela fait courir, car la définition, par le fait qu'elle est très condensée, ne permet pas de connaître l'intention véritable des auteurs. Nous nous trouvons donc dans la nécessité de recourir à une certaine interprétation dans beaucoup de cas, puisque nous n'avons pas d'autres documents qui puissent nous permettre un procédé plus sûr. En cela, nous nous chargeons de la pleine responsabilité de nos interprétations. »[23]

La difficulté de la définition du mot Être est accrue du fait que les termes techniques chez les mystiques ne sont qu'un moyen d'appui. Ibn 'Arabī écrit à ce propos que « chaque groupe porteur d'une science parmi les logiciens, les grammairiens, les géomètres, les mathématiciens, les théologiens et les philosophes possèdent une science que l'intrus ne connaît que par une initiation du Maître [...] à l'exception de notre voie uniquement. L'aspirant sincère – et c'est ainsi que l'on vérifie sa sincérité –, engagé dans cette voie et sans avoir connaissance de ses termes techniques [...], si Dieu lui ouvre l'œil de la compréhension et s'il apprend de Lui [la science] au début de son expérience (*ḏawq*), sans être informé de leurs conventions à propos de ces termes et sans qu'il sache qu'il y a un groupe d'amis de Dieu qui a établi une terminologie spécifique, s'il les fréquente et use de leur terminologie que personne d'autre qu'eux ne connaît [...], alors, il comprendrait tout ce qu'ils échangent à ce propos comme s'il était lui-même le créateur de la convention de cette terminologie, et dialoguerait avec eux sans s'étonner, voire trouverait en ceci une science indispensable »[24].

Un ami d'al-Nābulusī qualifie l'appréhension du sens des mots de quelque chose de semblable à la révélation reçue de l'Ange, car selon lui, le gnostique se contente de l'allusion[25].

---

22. Cf. « *Risālat al-ḥudūd* », in *al-Muṣṭalaḥ al-falsafī 'inda al-'arab*, éd. par 'Abd al-Amīr al-A'sam, Le Caire 1989, p. 239.

23. Cf. 'Abd al-Raḥmān Badawī, *Quelques figures et thèmes de la philosophie islamique*, Paris 1979.

24. Cf. Ibn 'Arabī, *Futūḥāt* ..., éd. Osman Yahia, Le Caire 1975, vol. IV, p. 276.

25. Cf. « *Wasā'il al-taḥqīq* », correspondance envoyée par le Šayḫ Aḥmad al-Kasbī al-Ḥalabī (?) à al-Nābulusī en 1109/1657. Cf. ms. de Damas, fonds Ẓāhiriyya, 6078, f. 181a.

Après cette digression à propos des problèmes de terminologie propres à la mystique, revenons à l'analyse du terme *wuğūd*. Nābulusī, poussant l'analyse à son extrême limite, nous renvoie à la définition qu'il adopte: celle de l'élite des mystiques (*ahl al-ḫuṣūṣ*). « L'Être, pour ces derniers, est l'unique vérité. Celle-ci est distincte des choses, et les choses ne possèdent d'elle aucune qualification. »[26] Comment peut-on concilier cette affirmation, lourde de conséquences, avec la critique que notre auteur adresse à l'encontre des sophistes[27], lorsqu'ils nient l'existence objective des choses?

Al-Nābulusī, en effet, dont la formation, ne l'oublions pas, fut celle, très réaliste, d'un juriste, attribue aux choses une réalité qui n'est pas purement métaphysique. La raison[28] nous assure de leur existence. Mais pour le mystique, dont le mode de connaissance transcende la sphère de l'intellect, rien n'existe que l'Être absolu. Prétendre posséder une existence indépendamment de l'Être serait à ses yeux un péché mortel. C'est une prétention d'être (*da'wā al-wuğūd*)[29]. La critique d'al-Buḫārī, dans laquelle il assimile les adeptes d'Ibn 'Arabī aux sophistes[30], est sans doute à l'origine de cette précision. Il n'y a pas ici de négation de l'existence matérielle mais une condamnation de l'être matériel qui prétend à la dignité de l'Être éternel. Dans ce cas, la *waḥdat al-wuğūd* est comprise comme une unité de l'Être transcendant. L'homme doit alors abolir son être matériel pour atteindre le niveau de la *waḥdat al-wuğūd*. Tout ceci éloigne la doctrine d'Ibn 'Arabī de ce que l'on peut appeler monisme existentiel; il s'agit plutôt d'une unicité transcendantale de l'Être.

D'autre part, nous relevons chez notre auteur une pure et simple identification des deux concepts: Être et Dieu. Identification qui remonte à al-Fārābī et Avicenne[31]. A leur suite, le théologien aš'arite al-Ğuwaynī (478/1085) fait un pas dans le même sens[32]. En adoptant cette identifi-

---

26. Cf. *al-Wuğūd al-ḥaqq* (texte arabe), p. 104.

27. *Id.*, p. 48.

28. al-Nābulusī écrit, dans *al-Wuğūd al-ḥaqq* : « La raison et l'obligation légale (*al-taklīf al-šar'ī*) sont la cause qui justifie la qualification des choses par l'Être. » Cf. le texte arabe, p. 104.

29. *Id.*, p. 105.

30. Cf. *supra*, ch. III, 1) Les principaux thèmes de la *Fāḍiḥa*, § d.

31. Voir pour al-Fārābī (339/950), *Ārā' ahl al-Madīna al-fāḍila*, éd. A. N. Nader, Beyrouth 1959, les chapitres de I à V. En ce qui concerne Avicenne (428/1037), la définition nominale (*šarḥ al-ism*) de Dieu finit par l'identifier à l'Être nécessaire ; cf. « Les définitions », in 'Abd al-Amīr al-A'sam, *al-Muṣṭalaḥ al-falsafī* ..., Le Caire 1989, p. 239.

32. Sans doute sous l'influence des philosophes, Ğuwaynī identifie l'Être et l'Essence divine. Reconnaissant que ses prédécesseurs considéraient l'Être comme un attribut (*ṣifa*) divin (cf. *al-Iršād*, éd. M. Y. Mūsā, Le Caire 1950, p. 31), Averroès (595/1198)

cation, Ibn 'Arabī lui donne un nouveau sens ontologique[33]. C'est à la suite de la critique que formule Ibn Taymiyya (728/1328) puis al-Ḏahabī (748/1348) et al-Buḫārī un siècle plus tard, que cette corrélation devient matière à controverse car ces derniers en ont faussé la portée métaphysique. Emportés par le désir de démontrer le caractère hérétique de la doctrine d'Ibn 'Arabī et surtout de celle de ses disciples, ils en viennent dans leurs écrits polémiques à dénoncer, dans la proposition « l'Être est Dieu », une connotation panthéiste[34].

4 - Conscience de l'Être

Al-Nābulusī est susceptible d'avoir voulu donner un second sens au titre de son livre, complétant le premier. Il s'agit d'*al-wuğūd al-ḥaqq* au sens d'une expérience mystique. En effet, dans un court poème composé quelque trois mois après la fin de la rédaction d'*al-Wuğūd al-ḥaqq,* il écrit: « C'est une unicité qui s'est établie au nom de l'Être. Elle est la conscience véritable de l'Être et l'intuition ontologique (*al-wuğūd al-ḥaqq wa al-wiğdān*). »[35]

L'expression *al-wuğūd al-ḥaqq,* dans ce vers, peut se comprendre selon les deux acceptions : l'Être vrai est la véritable conscience de l'Être qui est une expérience mystique spécifique qui se distingue du *šuhūd* (contemplation) et du *fanā'* (extinction). Le mot *wuğūd,* dans ce second sens, s'insère dans une triade de termes de même racine. Les historiens du *taṣawwuf* classique, comme al-Ṭūsī dans son *Luma'*[36] et al-Qušayrī dans sa *Risāla,* exposent cette triade dans un ordre graduel allant du plus simple au plus complexe et au plus riche de sens. On passe ainsi du *wağd* au *wuğūd*

adopte la position des "anciens" aš'arites. Lui aussi considère l'Être comme attribut de l'Essence, un attribut positif (*sifa īğābiyya*). Cf. *Tahāfut al-tahāfut*, éd. M. Bouyges, Beyrouth 1930, p. 331 et p. 399.

33. Il écrit : « L'Être vrai est Dieu [...]. » Cf. *Fuṣūṣ* ..., éd. 'Afīfī, Beyrouth 1946, vol. I, p. 104 ; cf. également *Futūḥāt*, Le Caire 1329 H., vol. II, p. 309.

34. Ibn Taymiyya critique al-Qūnawī en lui attribuant l'idée que « Dieu [...] est l'Être absolu et l'être individué [...]. C'est dire que Dieu [...] n'a foncièrement et vraiment ni être, ni persistance (*ṯubūt*) autrement que dans l'être même qui subsiste dans les créatures ». Cf. *Mağmū'al-rasā'il wa al-masā'il*, éd. M. R. Riḍā, p. 177.

35. Ce poème fut rédigé à Damas fin Šawwāl 1104/3 juillet 1693, trois mois après la rédaction d'*al-Wuğūd al-ḥaqq*. Cf. *al-Ḥaqīqa wa al-mağāz*, ms. B. N., Paris, n° 5042, f. 116b. Ce même sens à propos du terme *al-wuğūd al-ḥaqq* se retrouve dans *Ṭabaqāt al- ṣūfiyya* de 'Abd Allāh al-Anṣārī. Cf. éd. Muḥammad Surūr Mawlā'ī (sans lieu) 1362/1983, p. 217. « L'extase (*wağd*) après la conscience véritable de l'Être (*al-wuğūd al-ḥaqq*) est mensonge » du fait que le stade du *wuğūd al-ḥaqq* est supérieur à celui de *wağd*.

36. Voir dans les *Luma'*, *Kitāb al-wağd* d'Abū Sa'īd al-A'rābī.

puis au *wiğdān*, ou bien du *wağd* au *wiğdān* puis au *wuğūd*. Cette polyvalence sémantique fut très bien ressentie par M. Molé[37].

La richesse du terme *wuğūd* (Être) n'est pas complètement exploitée. Nous tenterons ici de récapituler les différentes significations en soulignant l'importance du mot *wuğūd* dans le dictionnaire le plus complet des termes techniques de la mystique, *Laṭā'if al-a'lām*, rédigé à la fin du VIIe siècle de l'hégire par Sa'īd al-Farġānī (700/1300).

Voici d'ailleurs la traduction de la définition de *wuğūd* chez al-Farġānī tirée de *Laṭā'if al-a'lām* :

> « L'Être [=onto-conscience] : l'intuition ontologique (*wiğdān*) qu'une chose a d'elle-même en elle-même ou en ce qui n'est pas elle.
>
> Ou [l'intuition] qu'elle a d'autre chose en elle-même ou en ce qui n'est pas elle : dans un lieu, dans un degré, ou de toute autre chose similaire.
>
> L'Être se présente sous différents degrés :
>
> [1] L'Être au niveau de la première détermination et au premier degré. C'est l'intuition ontologique de l'Essence elle-même d'elle-même — comprenant en elle-même la considération de l'unicité —, d'une intuition totale qui comprend ses détails ; cette intuition est vouée à (*maḥkūm 'alayh*) la négation de la multiplicité, de la différence, de l'altérité ou de la distinction.
>
> [2] L'Être dans la seconde détermination et le second degré.
>
> C'est le fait de l'intuition ontologique de l'Essence elle-même à travers sa manifestation et sa parousie, dans sa forme nommée "la face manifeste du nom *al-raḥmān*" (le Miséricordieux). Et à travers la parousie des formes de ses déterminations nommées noms divins [sans être séparés] de l'unité de son Essence et de la validité de l'apport de la multiplicité relative.
>
> Donc l'Être a une unité réelle et une multiplicité relative.
>
> [3] L'Être manifesté au niveau existentiel : il s'agit de sa parousie dans les degrés des [purs] esprits, du [monde] imaginal, et du sensoriel. Chaque détermination se nomme création et autrui, cela d'une façon obligatoire. Al-Wuğūd [l'Être ou plutôt ici l'onto-conscience] signifie au niveau de ces [trois] degrés : l'intuition ontologique que la forme de chaque [niveau] de détermination a d'elle-même et de ce qui lui ressemble, comme étant [*mawğūd*], que ce soit en un monde spirituel, imaginal ou sensible. »[38]

---

37. Cf. M. Molé, *Les mystiques musulmans*, Paris 1965, p. 60. Voir également p. 61 où il qualifie le concept de *wuğūd* de beaucoup plus dynamique que ceux que nous désignons par les termes être ou existence.

38. Il s'agit de *Laṭā'if al-a'lām fī išārāt ahl al-ilhām*. Ce titre est attribué à la fois à al-Farġānī, le véritable auteur, à al-Qūnawī et à 'Abd al-Razzāq al-Qāšānī (Brockelmann l'attribue à Qūnawī et à Qāšānī, et ne l'attribue pas à al-Farġānī). Nous avons examiné à Istanbul, dans différentes bibliothèques, des manuscrits (une dizaine) qui l'attribuent soit à al-Qūnawī soit à al-Farġānī. Le manuscrit de Berlin, quant à lui,

Nous présentons ici une synthèse des différents sens du mot *wuğūd* entre le III^e et le VII^e siècle de l'Hégire. La richesse de la racine *W.Ğ.D.*, que l'on peut constater à la lecture de ce tableau, doit être approfondie de nouvelles recherches.

Malgré cette complexité et cette richesse, le terme *wuğūd* reste selon les mystiques, indéfinissable sur le plan rationnel. Il ne peut être atteint que par la voie de l'expérience ou d'une intuition spirituelle. Cet effort pour le définir, a donc avant tout un but didactique (*li-l-tafhīm*). Ṣadr al-Dīn al-Qūnawī insiste sur ce fait dans son livre *Miftāḥ al-ġayb* [39]. Son disciple al-Farġānī adopte le même point de vue [40]. Al-Nābulusī subissant la même influence, le répète à maintes reprises dans *al-Wuğūd al-ḥaqq*. Al-*wuğūd* pour al-Nābulusī devient un problème sémantique : "Comme nous n'avons pas trouvé, dit-il, de mot qui rende ceci d'une façon claire et simple, sauf le terme *wuğūd*, nous l'avons nommé ainsi dans un but didactique (*tafhīm*) et pour servir d'indication pédagogique (*ta'līm*). Nous avons donc dit : L'Être est Dieu (...). Et nous l'avons nommé *al-wuğūd* car il est plus facile de l'avoir présent à l'esprit et il rend plus manifeste le sens recherché". Dans ce même esprit al-Nābulusī considère que le mot *wuğūd* est une simple "expression communicative" (*'ibāra tawṣīliyya*).[41]

---

est attribué à al-Qūnawī (Spr. 991). Après avoir étudié le problème de l'attribution, nous avons pu établir que l'auteur est le commentateur de la *Tā'iyya al-kubrā* (ouvrage intitulé *Muntahā al-madārik* ..., éd. Istanbul 1293) qui n'est autre qu'al-Farġānī. Dans ce commentaire de la *Tā'iyya* d'Ibn al-Fāriḍ, nous trouvons les mêmes idées et les mêmes définitions avec de très légères différences. Ainsi, la définition du mot Être qui se trouve dans le manuscrit de Berlin (*op. cit.*, ff. 268b-269a) correspond à celle qui se trouve dans l'introduction du *Muntahā al-madārik* (cf. éd. Istanbul, 1293 H., t. I, p. 15).

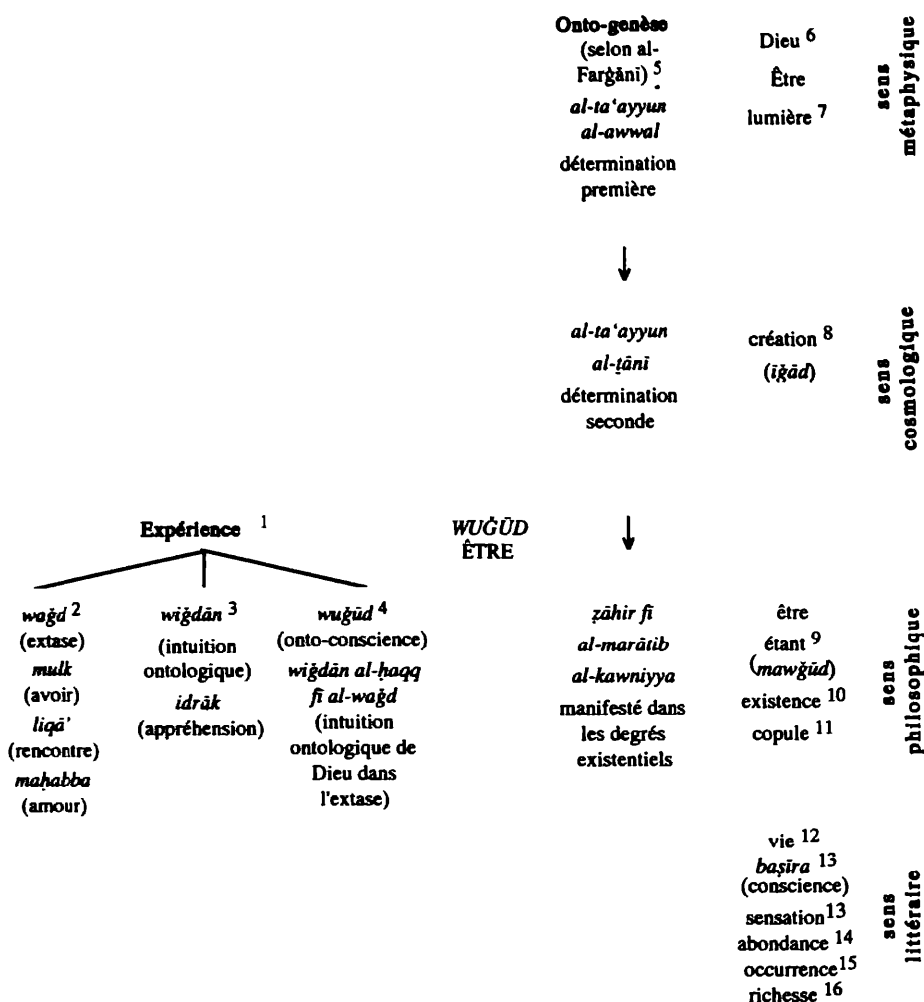
Ce texte a dû influer sur les adeptes de l'école d'Ibn 'Arabī, à titre d'exemple. Voir al-Fanārī, *Miṣbāḥ al-uns, šarḥ miftāḥ al-ġayb*. Cf. ms Berlin, MF 4074, f. 89b. Cf. également l'émir 'Abd al-Qādir, *al-Mawāqif*, 2^e édition, Damas 1966, t. II, p. 640.

39. Cf. l'édition critique du *Miftāḥ al-ġayb* in *S. Ruspoli, la clef du monde supra-sensible*, Thèse de 3^e cycle (dactylographiée), Paris 1978, t. II, p. 33 (du texte arabe).

40. Cf. *Laṭā'if al-a'lām* (encore à l'état de manuscrit), Dictionnaire alphabétique des termes techniques de la mystique. Voir surtout l'entrée "*wuğūd al-sayyār*".

41. Cf. *al-Wuğūd al-Ḥaqq* (texte arabe), p. 207-208, voir également dans le même livre les mêmes idées p. 247-248. Dans la même tradition Mollā Ṣadra al-Šīrāzī écrit à propos de al-wuğūd : "Il n'est possible de l'intelliger et de le connaître que par la vision présentielle (*šuhūd ḥuḍūrī*)". Cf. H. Corbin, *Le livre des pénétrations métaphysiques*, Paris 1988, p. 98. Voir également le chapitre sur "l'existence comme présence" *id.* p. 64 *sq*.

5 — Morphologie et sens de la racine W.Ĝ.D.



(1) Cf. Abū Naṣr al-Sarrāĝ al-Ṭūsī, *Kitāb al-luma'*, éd. R. A. Nicholson, Leiden 1914, p. 300-314.

(2) Cf. l'auteur inconnu du IV^e siècle de l'hégira.) du *Adab al-mulūk*, éd. Bernard Radtke, Beyrouth 1991, p. 69.

(3) Cf. al-Nābulusī, *Nuḫbat al-mas'ala fī šarḥ al-tuḥfa al-mursala*, éd. sous le titre *al-Qawl al-matīn fī tawḥīd al-'ārifīn*, éd. Le Caire, librairie Ṣubayḥ (s. d.), p. 27. Cf. notre *Thèse*, vol. I, p. 161-162, et M. Chodkiewicz, « L'offrande au prophète », in *Connaissance des religions*, vol. IV, n° 1-2, juin-septembre 1988, p. 30-40. En philosophie arabe contemporaine, depuis 1943, deux philosophes ont eu recours au terme *wiĝdān*, l'insérant dans un contexte phénoménologique. Cf. 'Abd al-Raḥmān. Badawī, *al-Zamān al-wuĝūdī* (le Temps existentiel), 3^e édition, Beyrouth 1973, p.

206-207. Cf. également Taysīr Šayḫ al-Arḍ, *Dirāsāt falsafiyya* (Études philosophiques), Beyrouth 1973, p. 96, n° 1, p. 166-176. Un troisième philosophe arabe contemporain; 'Adel al-'Awwā, met en relief un sens moderne du mot wiğdān, tiré plutôt de la langue arabe courante. Il s'agit de la conscience morale. Cf. *al-Wiğdān*, éd. Université de Damas, 1961.

(4) Cf. Ibn 'Arabī, *Iṣṭilāḥāt*..., éd. B. al-Ğābī, Beyrouth 1990, p. 59.

Une définition du mot *wuğūd* donnée par al-Nābulusī se trouve dans un commentaire du *Dīwān* d'Ibn al-Fāriḍ intitulé *Kašf al-sirr al-ġāmiḍ* (première partie), éd. M. Ibrāhīm, Le Caire 1972, p. 178 : « Lorsque Dieu se révèle (*inkašafa*) au cœur du gnostique, celui-ci n'*est* plus. Car son existence fut par l'intermédiaire de la parousie de l'Être vrai [...] à lui. Quand le cœur se réalise par l'Être divin, qui est l'Être véritable, il ne considère plus l'existence d'aucune chose [...]. » A comparer avec la définition de 'Afīf al-Dīn al-Tilimsānī : « *al-Wuğūd* [...] est la disparition du serviteur par l'extinction (*al-fanā'*) et l'apparition du Vrai par la subsistance (*al-baqā'*) » Cf. *Šarḥ manāzil al-sā'irīn* de Harawī Anṣārī (481/1089), éd. par 'Abd al-Ḥāfiẓ Manṣūr, Tunis 1989, t. 1, p. 314. L'ambivalence de ce mot *wuğūd* (être/néant) est mieux exprimée dans la définition de Sa'īd al-Farġānī : « *al-Wuğūd* signifie l'anéantissement de la forme corporelle (*rasm*) de l'étant dans l'Être vrai [...]. » Cf. *Laṭā'if al-a'lām*, ms. Suleymāniye, fonds Šehid 'Alī 1334, f. 113a.

Pour une étude exhaustive de ces trois termes, voir Muḥammad 'Alī al-Tahānawī, *Kaššāf iṣṭilāḥāt al-funūn*, éd. Ṣādir, Beyrouth, vol. III, p. 1454-1461. Cf. également L. Gardet, « Expérience et gnose chez Ibn 'Arabī », in *al-Kitāb al-taḏkārī* (Muḥyī al-Dīn Ibn 'Arabī), Le Caire 1969, p. 281 : définition attribuée à Osman Yahya (basée sur la définition d'Ibn 'Arabī)

(5) Pour la traduction du mot *wuğūd* et ses trois déterminations, voir la définition d'al-Farġānī, *supra*, p. 40 ; cf. également L. Gardet, *op. cit.*, p. 280-281.

(6) Cf. al-Ğuwaynī, *kitāb al-iršād ilā qawāṭi' al-adilla fī uṣūl al-i'tiqād*, éd. M. Y. Mūsā, Le Caire 1950, p. 31.

(7) Cf. Suhrawardī, *Ḥikmat al-išrāq*. éd. Corbin (récemment traduit en français). Cf. également Qāšānī, *Iṣṭilāḥāt, op. cit.*, p. 155.

(8) Cf. L. Gardet, *op. cit.*, p. 280. Cf. aussi H. Corbin, introduction à l'édition du *Livre des pénétrations métaphysiques* de Mollā Sadrā Shirazi, Téhéran 1964, p. 62-70.

(9) Cf. H. Corbin, *op. cit.*, p. 67.

(10) Cf. Ghassan Finianos, *Les grandes divisions de l'Être "Mawjūd" selon Ibn Sīnā*, Fribourg 1976.

(11) Cf. A. Elamrani Jamal, *Logique aristotélicienne et grammaire arabe* (thèse dactylographiée), Paris X-Nanterre 1980, t. I, p. 256.

(12) Cf. Ibn al-Sīd al-Baṭalyūsī, *al-Inṣāf fī al-tanbīh 'alā al-asbāb allatī awğadat al-iḫtilāf*, éd. R. al-Dāya, Damas 1974, p. 134-135.

(13) Cf. al-Zabīdī, *Tāğ al-'arūs*, Kuwayt 1971, p. 261B.

(14) Cf. al-Ğāḥiẓ, *al-Tabṣira bi-al-tiğāra*, éd. H. 'Abd al-Wahhāb 2e éd., Beyrouth 1983, p. 13 (apocryphe ?).

(15) Cf. Ibn Qudāma (Muwaffaq al-Dīn, m. 620 H.), *al-Muġnī* éd. 'Abd Allāh. al-Turkī, Le Caire 1989, p. 233.

(16) Cf. al-Suhrawardī, *'Awārif al-ma'ārif*, éd. en marge du *Iḥyā'* de Ġazālī, Le Caire (s.d.), vol. V, p. 62.

Pour tout renseignement complémentaire, voir l'intéressant livre de Su'ād al-Ḥakīm, *al-Mu'ğam al-ṣūfī*, Beyrouth 1981, p. 1130-1157. Voir également L. Massignon, *Essai sur les origines du lexique*..., racine *W.Ğ.D.*, p. 25.

CHAPITRE IV

ONTOLOGIE ET PHILOSOPHIE

Dans son texte célèbre sur le *ḥulūl* et l'*ittiḥād*[1], Taftāzānī renvoie pour la critique de la doctrine de la *waḥdat al-wuǧūd* à son "ontologie" située au début du *Šarḥ al-maqāṣid*. Il s'agit du deuxième *maqṣad* (partie) totalement consacré à l'ontologie. Il se divise en trois chapitres : le premier traite de l'Être et du néant, le second de la quiddité, et le troisième des conséquents (*lawāḥiq*) de l'Être et de la quiddité[2]. En fait, la critique d'al-Nābulusī porte uniquement sur les extraits du premier chapitre concernant le rapport entre l'Être et la quiddité, la vérité de l'Être absolu et le différend entre philosophes et théologiens à propos de l'Être particulier et universel.

1 - Le premier texte extrait de l'ontologie d'al-Taftāzānī

> «Il est devenu notoire dans les milieux d'apprentis philosophes (*mutafalsifa*) et d'apprentis soufis (*mutaṣawwifa*)[3] que la vérité du Nécessaire est l'Être absolu. Ils soutiennent qu'il est impossible qu'Il soit néant et "anéantissable", et ceci est évident. Il n'est pas une quiddité déjà existante ni une quiddité accompagnant l'Être, à cause de ce que cela comporte comme dépendance (*iḥtiyāǧ*) et comme composition. Or il importe qu'Il soit Être. Il n'est pas l'être particulier – car si on le considère avec l'[Être] absolu, il devient soit composé soit un simple "support substantiel" (*muǧarrad al-ma'rūḍ*)[4] et donc dépendant – car le déterminé (*muqayyad*) dépend de l'absolu – car si on supprime l'Absolu, tout être sera supprimé.
>
> Lorsqu'on leur attribue que l'Être absolu est un concept qui ne se réalise pas à l'extérieur, qui a des particuliers nombreux s'approchant de l'infini, que l'Être

---

1. Cf. *supra*, p. 26-27.

2. Éd. 'Umayra, t. I, p. 287-497 ; t. II, p. 5-136.

3. Il ne leur reconnaît pas le titre de philosophes ou de mystiques (soufis). Il est superflu de rappeler que ces deux termes ont une connotation péjorative.

4. A. M. Goichon traduit le mot *ma'rūḍ* par « ce qui reçoit l'accident » ; *Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sīnā*, Paris 1938, p. 220, n° 426. On a choisi pour l'expression *muǧarrad al-ma'rūḍ* la vocalisation de l'édition de 'Abd al-Raḥmān 'Umayra de *Šarḥ al-maqāṣid* d'al-Taftāzānī, Beyrouth 1989. Le manuscrit de Princeton, corrigé par al-Nābulusī, donne une vocalisation différente : *muǧarrad*^{an} *li-ma'rūḍ*. Cf. *al-Wuǧūd al-ḥaqq* (texte arabe), p. 121.

nécessaire est un et sans multiplicité, ils répliquent qu'Il est Un personnel, qu'Il existe par une existence qui est Lui-même. Quant à la multiplicité des étants, elle se fait par l'intermédiaire des relations (*iḍāfāt*) et non par l'intermédiaire de la multiplicité de leurs existences. Quand on L'attribue à l'homme, un étant advient, au cheval un autre étant etc ..." Ainsi, lorsqu'on dit: "L'Être [nécessaire] existe", cela signifie qu'il est Être. Lorsqu'on dit l'homme, ou le cheval, ou n'importe quelle autre chose, existe, cela signifie qu'ils sont dotés d'être (*ḏū wuğūd*), dans le sens qu'ils ont une relation au Nécessaire.

Ceci est une précaution contre la grossièreté qui consiste à croire que le Nécessaire n'existe pas et que d'autre part, tout être, même l'être des ordures (*al-qāḏūrāt*), est nécessaire. Que Dieu soit exalté et que sa transcendance soit sauvegardée des allégations des injustes. »[5]

Critique de Nābulusī du premier texte de Taftāzānī :

Après la citation du premier paragraphe de ce texte, al-Nābulusī explique la différence entre l'être particulier et l'Être absolu et met en garde contre la confusion qui résulte de l'usage de ces deux termes, confusion qui conduit soit à la composition de l'absolu soit à sa dépendance. D'après Nābulusī, ce qui peut être considéré comme existant *in re* (*al-mawğūd fī al-ḫāriğ*) est plutôt le véritable Être absolu et non pas le concept universel *in mente* (*al-mafhūm al-kullī al-'aqlī*).[6]

Nābulusī insiste ici sur la façon par laquelle Taftāzānī déforme délibérément la pensée des philosophes et des mystiques. Il récuse Taftāzānī lorsqu'il réduit la notion de l'Être absolu (*al-wuğūd al-muṭlaq*) à un concept universel qui n'existe pas en dehors de l'esprit; pourtant, les propos des philosophes et mystiques, d'après la précision d'al-Nābulusī, traitent de l'Être absolu existant *in re*[7].

Bien que l'avant-dernier passage résume bien la pensée des philosophes et des mystiques critiqués par Taftāzānī, le commentaire de ce dernier comporte une admonestation envers ceux-ci.

Nābulusī accuse Taftāzānī d'être lui-même injuste car il juge l'Être nécessaire comme l'un des particuliers du concept universel mental de l'Être. Dans ceci, Nābulusī considère qu'al-Taftāzānī sacrifie la Loi pour obéir à la raison[8]. Nābulusī s'interroge: comment peut-on oser conclure que le Nécessaire ne peut être qualifié par l'existence à partir de la phrase: « Le Nécessaire est l'Être absolu existant *in re*. » En effet, tous les êtres,

---

5. Allusion au Coran (XVII : 43) : « Gloire à Lui, Il est élevé à une grande hauteur, au-dessus de ce qu'ils disent. » Concernant ce texte de Taftāzānī, cf. *Šarḥ al-maqāṣid*, Beyrouth 1989, I, p. 336.
6. Cf. *al-Wuğūd al-ḥaqq*, p. 121-122.
7. Cf. *ibid*, p. 122.
8. Voir *infra* la critique de la raison chez al-Nābulusī.

selon les mystiques et les philosophes, sont des êtres par rapport à l'Être absolu, et comment peut-on dire à propos de l'Être absolu qu'il n'existe pas ?

Nābulusī réagit ensuite à propos du problème des « ordures » (*qāḏūrāt*) qu'al-Buḫārī mentionne à plusieurs reprises pour irriter les *faqīh*-s contre les adeptes de la *waḥdat al-wuǧūd*. « Plût à Dieu ! N'est-il pas lui-même de ceux qui disent aussi que l'être des "ordures" provient de l'Être nécessaire, exalté soit-Il ? Si les ordures sont des possibles, elles sont par elles-mêmes anéantissables ; mais elles possèdent un "être particulier relatif" qui consiste à lui ajouter l'Être du nécessaire, exalté soit-Il. Où se trouve donc la grossièreté des propos de celui qui professe ce qui précède ? Celles-ci [les ordures] furent également dans la Science de Dieu. Et ceci n'implique pas une grossièreté qui affecterait Sa science, exalté soit-Il, car avec l'Être du nécessaire, il n'y a ni ordure ni autre chose. » [9]

Nābulusī conclut que toute la polémique (*al-ǧidāl*) se résume en deux points de vue différents. Al-Taftāzānī, quant à lui, reconnaît l'existence de l'un des deux uniquement, celle de l'Être absolu universel et mental et nie l'autre, celle de l'Être absolu existant *in re*. De leur côté, les philosophes et les mystiques reconnaissent les deux positions différentes.

2 - Le deuxième texte d'al-Taftāzānī
(voir *supra*, p. 26-27)

Critique de Nābulusī du deuxième texte :

A la suite de la traduction que nous avons donnée du texte de Taftāzānī concernant l'incarnation et l'union avec Dieu, nous avions regretté qu'il n'ait pas fait la jonction entre les deux parties de son texte [10]. Nābulusī exprime le même regret mais pour une raison extra-rationnelle : « On aurait souhaité, écrit-il à propos de ces deux doctrines (celle des mystiques tels Ḥallāǧ et Bisṭāmī et celle de la *waḥdat al-wuǧūd*), qu'al-Taftāzānī les réunisse l'une à l'autre [...] afin qu'il se détache de l'autorité (*ḥukm*) de la preuve rationnelle pour rejoindre celle de la vision [mystique] (*'iyān*). » [11] Il reprend ensuite la même critique à propos de la différence entre l'être particulier et l'Être absolu en se référant à la doctrine d'al-Aš'arī. Il pense avoir concilié autour de cette idée aš'arite les théologiens, les philosophes et les mystiques. Nous pouvons résumer sa pensée à ce sujet comme suit :

---

9. *al-Wuǧūd al-ḥaqq* (texte arabe), p. 123.
10. Voir *supra*, p. 26-27.
11. *al-Wuǧūd al-ḥaqq*, p. 125-126.

« Le Nécessaire est l'Être absolu qui existe *in re* (*fī al-ḫāriǧ*).

Les êtres de toutes les choses, y compris l'être de l'intellect, de l'intelligent et de l'intelligible, et même le concept universel mental nommé l'Être absolu, tirent leur existence de la théophanie (*taǧallī*) de l'Être absolu. Les philosophes le nomment l'Être nécessaire et les croyants : Dieu vrai [...].

Lorsque Dieu apparaît et se dévoile aux choses sensibles et intelligibles, celles-ci passent à l'existence grâce à leur relation avec son Être se manifestant et se dévoilant à elles, par elles [...].

Tous les êtres des choses (*wuǧūdāt al-ašyā'*) qui conduisent à la réalisation des choses sensibles et intelligibles, *in concreto* (*fī al-a'yān*), sont des théophanies et des dévoilements de l'Être Un (*al-wuǧūd al-wāḥid*) [...].

Fondamentalement (*fī nafs al-amr*), toutes les choses en tant que quiddités, sensibles ou intelligibles, n'ont pas d'être. Elles n'ont jamais humé le souffle de l'être si ce n'est par la théophanie de l'Être en elles, par elles.

La perception rationnelle considère (*ḥākim*) que les choses sont existantes grâce à cette théophanie.

Si l'intellect ne voyait pas cet Être absolu se théophanisant et se dévoilant à lui, il ne pourrait pas se l'ajouter à lui-même et à autrui. Puis l'intellect juge que les choses existent par lui, sans connaître pourtant ce qu'il a vu.

Donc, l'Être absolu se laisse voir et ne se fait pas connaître [...]. Il est uniquement connu par les Noms et les Attributs ». [12]

3 - Troisième texte de Taftāzānī

« L'Être nécessaire, chez les théologiens, a une vérité qui échappe à l'appréhension des intellects ; elle implique par elle-même son être spécial qui s'en distingue par le concept et non par l'identité, comme dans les possibles [...]. Lorsqu'on leur a demandé : “Pourquoi n'est-il pas possible que cette vérité, qui ne ressemble à aucune autre vérité, qui se réalise par elle-même et qui se suffit à elle-même, soit autre chose que l'Être ?”, ils ont répliqué que celui qui se réalise par lui-même et qui se suffit à lui-même, il est inconcevable qu'il soit autre chose que l'Être. Car il est indispensable que le non-Être dépende de l'Être dans sa réalisation. » [13]

Critique d'al-Nābulusī du troisième texte :

Commentant ce passage, Nābulusī concentre sa critique sur la phrase qui contient l'expression *al-ḥaqīqa [...] al-mutaḥaqqiqa* (la vérité [...] qui se réalise par elle-même). Il s'étonne de la question que pose Taftāzānī à ce propos, car ce dernier, dans un autre ouvrage (*Šarḥ 'aqā'id al-Nasāfī*), constatait que « l'immuabilité (*al-ṯubūt*), la réalisation (*al-taḥqīq*), l'existence (*al-kawn*) et l'Être sont des synonymes ». La vérité réalisée selon Nābulusī acquiert ce nom après son existence. Il reproche à Taftāzānī

12. *al-Wuǧūd al-ḥaqq* (texte arabe), p. 128-129.

13. Cf. *Šarḥ al-maqāṣid*, éd. 'Umayra, Beyrouth 1989, I, p. 331-332.

d'avoir pu imaginer que la "vérité réalisée" puisse être autre chose que l'Être. Puis, dans une démonstration quelque peu superficielle, Nābulusī démontre les contradictions de Taftāzānī dont l'une est basée sur une variante de manuscrit ! [14]

4 - Quatrième texte de Taftāzānī

« A propos du désaccord des Philosophes sur l'Être : est-il particulier ou universel ?

• On dit qu'il est un véritable particulier, qu'il n'est nullement multiple. Mais la multiplicité des étants s'établit par des relations. Ainsi, si on dit l'être de Zayd ou l'être de 'Amr, cela veut dire Dieu de Zayd et Dieu de 'Amr.

En vérité, Il est universel et les étants sont ses particuliers.

• Est-Il nécessaire ou possible ?

Un grand nombre de [théologiens] post-classiques (*al-muta'aḫḫirīn*) ont professé qu'Il est nécessaire comme on vient de le signaler. Ceci est de l'égarement excessif.

• Est-Il un accident ou une subtance ? Ou n'est-Il ni l'un ni l'autre ? Car ceux-ci sont des divisions du possible existant. Ceci est la vérité. » [15]

Critique de Nābulusī du quatrième texte :

Nābulusī pose ici la question du droit d'al-Taftāzānī à prétendre que l'Être est universel et non pas particulier. S'il se réfère à l'autorité de la loi religieuse, cette dernière, selon Nābulusī, enseigne le contraire, et si al-Taftāzānī se réfère à l'autorité de la raison, cela peut être considéré comme un raisonnement arbitraire (*taḥakkum 'aqlī*) de sa part, et il n'a aucune preuve à ce propos. Tout ce que l'on peut dire, c'est que l'être d'al-Taftāzānī n'est que pure théorie (*i'tibārī*) rationnelle. Et Nābulusī affirme alors que l'éternel devient chez Taftāzānī une vérité réalisée sans être réel[16].

5 – Cinquième texte de Taftāzānī

• « L'un des points de désaccord entre les Philosophes [à propos de l'Être] :

Existe-t-Il ou non ? Ils ont répondu : "Il existe par une existence qui est Lui-Même, il n'y aura pas une régression [à l'infini] (*lā yatasalsal*)." Et ils ont dit : "C'est plutôt une pure considération (*i'tibārī*) qui n'a pas de concrétisation réelle (*fī al-a'yān*) car :

• S'Il existait, Il existerait soit par une existence surajoutée ; il y aurait alors une régression. Soit il existerait par une existence qui est Lui-Même ; et dans ce

---

14. La traduction de cette variante (cf. *supra*, texte 3) peut être lue dans l'édition de 'Umayra : « L'Être nécessaire [...] a une vérité qui échappe à l'appréhension des intellects. » Cette même phrase se traduit dans le texte de Nābulusī (cf. *al-Wuǧūd al-ḥaqq*, p. 133) : « L'Être nécessaire [...] est différent de l'être intelligible. »

15. Cf. *Šarḥ al-maqāṣid*, éd. *op. cit.*, tome I, p. 340.

16. Cf. *al-Wuǧūd al-ḥaqq*, p. 135.

cas, on ne donne pas le nom d'étant (*mawğūd*) à l'Être et à toutes les autres choses d'une façon univoque. Car son sens dans le mot Être signifie qu'Il est Être, et dans les autres qu'Il est doué d'Être ; Il est soit une substance, et alors Il n'est pas une qualification des choses, soit un accident, et le support serait constitué sans Lui, et la constitution sans l'Être est impossible. Car [enfin], on mentionne au sujet "du surplus d'Être sur la quiddité" que nous intelligeons la quiddité et que nous doutons de son Être. Ceci s'applique de la même façon au sujet de l'être de l'Être : nous intelligeons l'Être et nous doutons de son être ; s'il était son être, il serait surajouté et il y aurait alors une régression.

Ainsi, la fausseté de ce que professent les philosophes, [affirmant] que la quiddité du Nécessaire est l'Être abstrait même, est évidente, car nous sommes amenés après avoir conçu l'Être abstrait à chercher la démonstration rationnelle de son être parmi les choses concrètes ; son être est alors surajouté, et il y a régression. Il nous faut absolument admettre que l'Être donné comme prédicat des étants est une vue de l'esprit." » [17]

Critique de Nābulusī du cinquième texte :

L'intention fondamentale de Taftāzānī, sur laquelle il revient fréquemment, écrit al-Nābulusī, est de nous convaincre que la subsistance de l'Être par la quiddité est une chose mentale et que l'Être ne se dit des étants que d'une manière purement théorique. Nābulusī l'accuse alors de favoriser l'idée qui fait de l'Être une question théorique sans réalisation *in concreto* ; ceci conduit à considérer l'Être nécessaire lui-même comme une chose théorique qui n'a pas de réalisation en soi [18].

6 - Sixième texte de Taftāzānī d'après le résumé de Nābulusī

Résumé de Nābulusī de la fin du sous-chapitre (*mabḥaṯ*) III, de la 2e partie (*maqṣad*) du *Šarḥ al-maqāṣid*. (éd. 'Umayra, vol. I, p. 350.)

Ce passage est lié par Nābulusī au texte précédent par la phrase suivante : « al-Taftāzānī reprend des idées semblables en disant : "Ce que l'on sait nécessairement impossible à mettre en acte dans l'intellect et dans l'imagination, ce sont les identités des cieux et non point leurs images universelles et particulières. En effet, leur Être qui est inexistant dans l'esprit existe à l'extérieur, celui-ci est l'image de ceux-là. Grosso modo, la quiddité de la chose, je veux dire son image intelligible, diffère de son identité concrète dans de nombreux concomitants (*lawāzim*)." » [19]

---

17. Cf. *Šarḥ al-maqāṣid*, *op. cit.*, p. 341.
18. Cf. *al-Wuğūd al-ḥaqq*, p. 136.
19. Cf. *ibid*, p. 137.

Critique de Nābulusī du sixième texte

Nābulusī affirme que « la conception de l'Être abstrait (*al-wuğūd al-muğarrad*) n'est pas l'Être abstrait lui-même mais plutôt son image mentale. Mais si nous postulons, par voie de démonstration rationnelle, son existence dans les choses concrètes, alors, son Être ne sera pas surajouté (*zā'id^{an}*), et ceci est notre but dans ce livre, *al-Wuğūd al-ḥaqq*[20] ».

7 – Quelques idées que Nābulusī critique ou cautionne chez al-Taftāzānī

A propos de la possibilité de connaître Dieu dans sa nature profonde (*kunh*), Nābulusī reproche à Taftāzānī de "juger" que la connaissance de l'Essence divine est possible ; et Nābulusī de répliquer que le "jugement" (*ḥukm*) en logique appelle une conception *(taṣawwur)*. Notre auteur écrit alors que l'Être nécessaire n'a pas de forme qui puisse être conçue, et il conclut donc par l'impossibilité de connaître Dieu dans sa vraie nature. Nābulusī taxe Taftāzānī et les siens d'adeptes des formes et des concepts mentaux. Pour affirmer la transcendance de Dieu, « ils opèrent un *tanzīh* (transcendance) de l'image mentale de Dieu. C'est une image qu'ils ont conçue mentalement et qui transcende toutes les autres images »[21].

Un autre point à titre d'exemple : al-Nābulusī croit déceler une contradiction dans l'évolution de la pensée d'al-Taftāzānī. En effet, ce dernier accepte sans condition dans *Šarḥ al-'aqā'id* le renouvellement des semblables (*tağaddud al-amṯāl*), mais il le limite au roulement des accidents uniquement, tels les vêtements, les livres, etc.[22]

En dépit des graves différends qui opposent Taftāzānī à Nābulusī, il arrive qu'ils soient parfois en accord sur certains points. Tout d'abord, Nābulusī soutient la critique qu'adresse Taftāzānī aux sophistes, tout particulièrement dans son ouvrage *Šarḥ 'aqā'id al-Nasafī*[23]. Un second point d'accord se trouve dans le même livre où Taftāzānī affirme qu'il y a dans le Coran « des allusions (*išārāt*) cachées indiquant des subtilités qui se dévoilent aux maîtres de la Voie »[24].

8 – Philosophes et théologiens

Comme nous l'avons vu dans le premier texte de l'ontologie d'al-Taftāzānī, celui-ci critique les philosophes et les mystiques en déformant leur appellation afin de les dévaloriser. Nābulusī tente alors de

---

20. *al-wuğūd al-ḥaqq*. p. 136 ?
21. *Ibid.*, p. 71.
22. *Ibid.*, p. 35-36.
23. Cf. éd. Claude Salamé, Damas 1974.
24. Cf. *al-Wuğūd al-ḥaqq* (texte arabe), p. 48 et 88.

défendre les philosophes qui sont en accord sur certains points avec les *ṣūfī*-s, et il écrit : « Bien que les philosophes n'aient pas de religion, nous sommes d'accord avec eux lorsqu'ils professent que le Nécessaire est l'Être absolu abstrait existant *in re* et que tous les étants sont tels par leur relation avec Lui. »[25] Plus loin, il passe même à l'attaque des théologiens. Dans un chapitre consacré à la critique de la raison théologique, Nābulusī cherche le sens étymologique du mot *'aql* (raison, intellect) dont la racine trilitère *'.Q.L.* signifie attacher ; ainsi, pour Nābulusī, la raison "attache" ou conçoit les choses, c'est-à-dire les lie à l'Être ou lie l'Être à celles-ci[26]. Il se réfère pour appuyer cette idée à Ġazālī qui, dans son *Miškāt al-anwār*, mentionne le stade méta-rationnel. Il se réfère aussi à 'Afīf al-Dīn al-Tilimsānī (690/1291) qui, dans son *Šarḥ manāzil al-sā'irīn* d'al-Anṣārī al-Harawī, écrit : « La pensée à propos de l'essence du *tawḥīd* (attestation de l'Unique) éloigne le serviteur du vrai *tawḥīd* car celui-ci n'y arrive qu'après l'extinction de la pensée et de la réflexion [...]. »

Enfin, il fait référence à Ibn 'Arabī qui distingue deux types de raison, l'une réflexive qui a une limite infranchissable, et l'autre, une raison réceptive qui reçoit les révélations. Ce deuxième type d'intellect est appelé *'aql muṭlaq* (intellect absolu) par al-Qūnawī[27]. Il n'a aucune limite, et selon al-Qūnawī, les intellects absolus évoluent indéfiniment. Nābulusī conclut que la raison théologique n'est pas valable pour conduire à la connaissance de l'Être.

---

25. Cf. *al-Wuǧūd al-ḥaqq* (texte arabe), p. 137. Comparer avec Ibn 'Arabī, *Futūḥāt*, éd. Osman Yahya, Le Caire 1972, t. I, p. 145-146. « La science des philosophes n'est pas complètement fausse. »

26. Cf. *al-Wuǧūd al-ḥaqq* (texte arabe), p. 168.

27. *Ibid.*, p. 170-171.

CHAPITRE V

LES PRINCIPAUX THÈMES D'*AL-WUĞŪD AL-ḤAQQ*

Contrairement à un ouvrage rédigé vingt ans plus tôt, *al-Fatḥ al-rabbānī wa al-fayḍ al-raḥmānī*[1], *al-Wuğūd al-ḥaqq* est mal structuré. Nous croyons que l'auteur n'avait pas de plan préalable. Il a dû écrire une première version puis la rependre avec des ajouts complémentaires consistant à insérer quelques nouveaux chapitres (*waṣl*-s) dans le texte[2]. Le nombre de chapitres dans cette version manuscrite s'élève à quarante-sept. Leur longueur varie d'une page à une trentaine. Le manque d'organisation se reflète surtout dans le changement de sujet au sein de chaque chapitre (*waṣl*), ce qui conduit à constater beaucoup de répétitions dans l'ensemble du texte. Mais les deux buts majeurs auxquels s'est attaché l'auteur sont, en effet, l'exposé doctrinal d'une part et la défense d'Ibn 'Arabī de l'autre (signalons que cette défense consiste à réfuter les attaques de la *Fāḍiḥa* et celles d'al-Taftāzānī).

Avant de présenter le contenu du livre, précisons que nous traitons ces deux objectifs dans des chapitres distincts. Si nous essayons de repérer les thèmes sous lesquels on peut classer les quarante-sept chapitres, cela restera approximatif[3]. Nous pouvons donc signaler que les treize premiers chapitres exposent des problèmatiques de l'ontologie et de la *waḥdat al-wuğūd*, les chapitres de 14 à 21 développant les thèses de la doctrine de la *waḥdat al-wuğūd* face à ses adversaires. Le chapitre 22, le plus long (32 pages), est consacré à la critique de l'ontologie d'al-Taftāzānī. Les chapitres 23 et 24 traitent du problème de l'Être et de la quiddité. Les chapitres 25-27 sont une critique de la raison théologique. De 28 à 33, la tendance générale est à l'expression d'une cosmologie au sein de la doctrine de la *waḥdat al-wuğūd*. Le chapitre 34 développe une théorie de Nābulusī concernant l'évolution spirituelle des trois règnes et l'évolution de l'homme au sein du

1. Éd. par R. P. Aġnāṭyūs Šiblī al-Lubnānī, Beyrouth 1960.

2. Cf. ms. de Princeton, n° 3266; voir également introduction en arabe à l'édition du texte d'*al-Wuğūd al-ḥaqq*.

3. Pour avoir une idée plus précise du contenu, voir table des matières (en arabe).

règne animal. Les chapitres 35-38 forment un ensemble d'études d'une "théorie de la connaissance". Le chapitre 39 est consacré à la foi (*al-īmān*). Les chapitres 40-42 traitent du *tawḥīd* et des Attributs. Lles deux chapitres 43-44 sont une critique de la mystique déviante. Les chapitres 45 et 46 traitent du culte et de l'onto-vision (*al-šuhūd*). Enfin, le chapitre 47 traite des positions des musulmans à propos du *taṣawwuf*.

1 — Exposé de la waḥdat al-wuǧūd *dans* al-Wuǧūd al-ḥaqq

Dès le premier chapitre, Nābulusī précise que le but majeur pour l'aspirant (*al-murīd*) est la connaissance du *tawḥīd*[4], ce *tawḥīd* qui englobe une théorie théosophique (*al-ma'rifa al-ilāhiyya*) et doit conduire le mystique à une certaine réalisation de l'Être (*taḥqīq al-wuǧūd*).

La vérification (*al-taḥaqquq*) de cet Être se fait par le *šuhūd* (onto-vision) mais ce but ne peut être atteint qu'en se dépouillant des effets (*al-malābis*), des images sensibles, mentales et imaginaires. Un dépouillement authentique pour qu'il soit comme il a toujours été et comme il sera éternellement[5].

Deux syllogismes exceptifs :

Dans le premier syllogisme que Nābulusī établit, il tente de prouver que les étants possèdent un être. Les prémisses de ce syllogisme sont, d'après Nābulusī, deux axiomes.

La prémisse majeure est formulée ainsi : Si les étants n'avaient pas d'être, ils n'auraient jamais existé.

La prémisse mineure : Nul doute que les étants existent.

Conclusion : Les étants ont donc un être.[6]

Deuxième syllogisme : il est construit sur le même principe (les deux prémisses sont deux axiomes).

Prémisse majeure : L'Être des étants, s'il n'était indépendant de tous les étants dans son existence, et si tous les étants n'étaient pas dépendants de lui dans leur existence, ne serait pas Dieu (exalté soit-Il).

---

4. Le mot *tawḥīd* dans le sens ordinaire peut être traduit par l'attestation de l'Unique, et depuis les mu'tazilites, ce terme signifie la théologie. al-Ġazālī, qui distingue quatre degrés du *tawḥīd*, définit l'état du mystique qui accède au 4e degré par ces termes : « Cela signifie que seul l'Un est présent dans l'onto-vision (*šuhūd*) du mystique. Il ne voit plus le tout à travers la multiplicité mais à travers l'Un, et c'est le but suprême du *tawḥīd*. » Cf. *Iḥyā' 'ulūm al-dīn*, Le Caire 1312, vol. IV, p. 174.

5. Cf. *al-Wuǧūd al-ḥaqq* (texte arabe), p. 9.

6. Cf. *id.*, p. 131-132 (le mot axiome est la traduction du mot arabe *badīhiyya*).

Prémisse mineure : Or l'Être des étants est en effet indépendant de tous les étants dans son existence, et tous les étants dépendent de lui dans leur existence.

Conclusion : Donc l'Être des étants est Dieu.

Il ajoute un nouvel axiome pour conclure : Si l'Être des étants est Dieu, il n'est donc pas les étants.

Ces deux syllogismes qui tiennent de la "pétition de principe" n'ajoutent rien à la théorie de la *waḥdat al-wuğūd,* mais nous croyons que Nābulusī voulait convaincre les adversaires de la *waḥdat al-wuğūd* qu'il maîtrisait la logique formelle[7].

Nābulusī, pour tirer toutes les conséquences de ces deux syllogismes, développe l'idée déjà connue de la *qayyūmiyya* (aséité). Celle-ci se traduit par un concours divin des choses qui assure leur pérennité. Nābulusī écrit : « Tous les étants, sans la concomitance (*mulāzama*) de l'action de Dieu sur leur essence [...] et sans la concomitance de son aséité sur les étants, ne seraient jamais existants. Ainsi, la permanence de sa théophanie sur eux par l'action et par l'aséité exige Sa parousie par eux, et sur eux. C'est à cause de ce secret que les étants existent auprès de l'intellect et non pas dans la réalisation. »[8]

2 – *L'Être second* (al-wuğūd al-ṯānī)

Nābulusī se réfère à plusieurs auteurs post-classiques[9] pour confirmer l'idée selon laquelle tous les étants sont périssables et que le monde matériel n'est qu'une simple notion[10]. Cet être second est l'être créé qui est un intermédiairc (*wāsiṭa*), qu'il identifie à la lumière mohamma-dienne[11], entre l'Être éternel et les choses matérielles[12]. Mais Nābulusī précise cette idée qui paraît sans grande valeur au départ pour insister sur l'état précaire et périssable des étants et sur le fait que leur être résulte du concours divin. Étant donné qu'il n'y a qu'un seul être qui peut mériter ce titre selon Nābulusī, nous n'avons pas besoin de cet intermédiaire (*al-wāṣiṭa*) entre Dieu et la créature car l'origine de l'Être est une, et cette confusion à propos d'un "être second" provient de l'intellect. C'est une idée développée par

---

7. al-Nābulusī a composé une vérification en logique dont il a fait lui-même le commentaire. Cf. ms. Damas, fonds Ẓāhiriyya 9121 (ff. 95a-108b), manuscrit autographe non daté.

8. Cf. *al-Wuğūd al-ḥaqq* (texte arabe), p. 132.

9. al-Dawānī (928/1522), al-Qazwīnī (920/1514), al-Ḫalḫālī (962/1555).

10. Cf. *al-Wuğūd al-ḥaqq* (texte arabe), p. 193.

11. Cf. *ibid*, p. 54.

12. Cf. *ibid*, p. 53.

notre auteur qui veut attribuer à l'intellect (*al-'aql*) l'erreur de qualifier les choses périssables par l'Être. L'intellect (ou la raison) est selon la Loi la condition du *taklīf* (la responsabilité). Toutes les lois divines, d'après Nābulusī, se justifient par l'attribution intellectuelle de l'Être aux choses créées [13].

Cette idée du rapport entre la triade Être-Loi-Intellect, Nābulusī la puise dans le commentaire de la *Tā'iyya* (d'Ibn al-Fāriḍ) écrit par al-Farġānī à la fin du VII^e^ siècle de l'hégire. Il s'agit du commentaire du vers 750 («Sans le voile de l'existence, j'aurais dit...» [14]) qui est cité entièrement dans *al-Wuğūd al-ḥaqq* [15]. Si l'intellect attribue aux choses créées (périssables) l'Être et s'il est la condition de la responsabilité légale de l'homme, celui-ci n'a pas d'autorité indépendante sur la Loi ni sur l'Être des choses car cet être est toujours lié à l'aséité (*qayyūmiyya*) de Dieu. Dieu est *qayyūm* (subsistant par lui-même) en même temps que *muqawwim* des choses, donc celui qui fait subsister celles-ci. Les choses subsistent par l'Être selon le décret (*amr*) divin. Ce décret comporte la qualification des choses par l'Être de façon déguisée (*labs*). Conformément à sa perception, l'intellect croit fermement en leur réalité mais le triomphe du décret divin exige la négation de la qualification des choses par l'Être, tandis que le seul rôle de la raison est de faire qualifier les choses par l'Être pour que le *taklīf* (responsabilité légale) soit justifié [16]. Dans le monde d'*al-ḫalq al-ğadīd* (création récurrente), c'est-à-dire le monde des choses créées, la raison ne doute pas de l'existence des choses. Mais le mystique qui atteint le stade supra-rationnel découvre la "création première" éternelle qui ne comporte aucun *labs* (déguisement, ambiguïté).

Nābulusī distingue deux catégories de croyants. La première est celle du *'umūm* (les gens du commun); pour ceux-ci, la responsabilité légale constitue la cause pour laquelle les choses sont qualifiées d'être. Pour l'élite (*al-ḫuṣūṣ*), l'autre catégorie, cela correspond au rôle de la raison qui fait le lien entre l'être des choses et la responsabilité morale. Dieu préétablit les choses depuis l'éternité car l'Être a, en effet, une seule vérité, distincte des choses. Les premiers réduisent la religion aux actes, les seconds sont des théosophes qui cherchent à connaître Dieu par une onto-vision. Ils ont cru

---

13. Cf. *ibid*, p. 58.

14. Cf. *Muntahā al-madārik*, éd. Istanbul 1293 H. (Maktab al-ṣanāyi'), t. II, p. 215-216. Le même commentaire de ce vers est copié de la main de Nābulusī dans son *kunnāš* (cahier, registre) une vingtaine d'années après la rédaction d'*al-Wuğūd al-ḥaqq*. Cf. manuscrit Damas, fonds Ẓāhiriyya, 7137, f. 152 b.

15. Cf. *al-Wuğūd al-ḥaqq*, p. 56-57.

16. Cf. *al-Wuğūd al-ḥaqq*, p. 96.

en Dieu par une foi de connaissance onto-visionnelle ; ces derniers ne nient pas les lois mais cherchent la vérité que Dieu leur a mis dans la bouche [17].

La raison ne peut sortir de cette impasse si ce n'est par l'expérience mystique, cette expérience qui permet de voir les choses créées dans leur état primordial de néant et l'Être manifesté comme une vérité qui se suffit à elle-même. Elle est indivisible, sans incarnation dans les choses ou sans que les choses s'unissent à elle. La théophanie divine, qui est le seul rapport entre l'Être éternel et les étants, se fait sans contact (*mumāssa*) ni séparation (*mubāyana*), mais cette expérience mystique qu'al-Nābulusī nomme *šuhūd al-wuğūd al-ḥaqq* (onto-vision de l'Être vrai) est conditionnée par la disparition des choses lors de la théophanie divine. Ceci conduit à comprendre que les choses et les théophanies ont un double rapport : tout d'abord la création n'est que pure théophanie divine qui donne aux choses leur existence ; d'autre part, la vision mystique de l'Être vrai donne aux théophanies un autre rôle, celui d'anéantir les choses créées pour que l'Être vrai apparaisse.

La raison joue un grand rôle dans l'expérience mystique quand elle est réceptive, mais Nābulusī croit que la raison joue un rôle négatif dans le problème du rapport de l'Être à l'essence. Ce problème, qui fut traité depuis Avicenne et dont les théologiens ont hérité des conséquences, favorise l'essence par rapport à l'Être, surtout au niveau des étants. En effet, les philosophes et les théologiens sont divisés sur ce problème mais ils sont tous d'accord au niveau de l'existence matérielle des choses pour déclarer que l'Être est surajouté à l'essence. Les aš'arites insistent sur l'identification de l'Être et de l'essence (quiddité = *māhiyya*) au niveau de l'Être absolu et celui des étants [18]. La raison a rendu toutes les quiddités (*al-māhiyyāt*) des choses, sensibles ou intelligibles, subordonnées à l'Être, car la raison fut affectée par l'importance des quiddités et elle a minimisé l'Être. La multiplicité et l'importance des choses l'ont ébloui et ont fait triompher la quiddité sur l'être [19].

Nābulusī traite du problème du rapport de l'être à la quiddité dans plusieurs chapitres d'*al-Wuğūd al-ḥaqq*. Il attribue à l'Être la suprématie sur la quiddité [20]. Nous ne savons pas si Nābulusī a subi à ce propos

---

17. Cf. *al-Wuğūd al-ḥaqq*, p. 105-106, 109. Les mystiques de ce groupe nient que les choses sont qualifiées d'Être, et ceci par une faculté que Nābulusī nomme *al-baṣīra al-qalbiyya* (conscience par le cœur) ; cf. *al-Wuğūd al-ḥaqq*, p. 107.

18. Cf. notre article, « Deux *fatwā*-s du Šayḫ 'Abd al-Ġanī al-Nābulusī », *BEO*, t. XXXIX-XL, 1980-1988, Damas 1989, p. 12-13 ; cf. aussi *al-Wuğūd al-ḥaqq*, ch. 24, p. 153-155.

19. Cf. *al-Wuğūd al-ḥaqq*, p. 149-150.

20. Cf. ch. 15, 19, 22, 23, 24 ; voir aussi notre article, « Deux *fatwā*-s ... », *op. cit.*, p. 10-15.

l'influence de Mollā Ṣadrā al-Šīrāzī ou non. Il semble toutefois que ce dernier a opéré sa révolution selon les termes de H. Corbin, en accordant la préséance de l'Être sur la quiddité[21]. Mollā Ṣadrā subissait l'influence d'Ibn 'Arabī qui identifiait les quiddités aux "hecceités éternelles" (*al-a'yān al-ṯābita*) qui n'ont pas humé les effluves de l'Être[22]. Nābulusī, qui tient quasiment la même position, a dû opérer le même changement sous une influence directe ou indirecte[23] de Mollā Ṣadrā Šīrāzī.

3 - Taftāzānī (792/1390) et Ĝurǧānī (816/1413)[24]

On est étonné que Nābulusī ne se réfère pas à al-Sayyid al-Šarīf al-Ĝurǧānī dans *al-Wuǧūd al-ḥaqq*[25]. En effet, des idées similaires à celles d'al-Nābulusī, qui forment la critique de l'ontologie de Taftāzānī, seraient bien connues par al-Ĝurǧānī. Dans plusieurs ouvrages écrits par des disciples de l'école d'Ibn 'Arabī, on fait référence à *Ḥāšiyat al-taǧrīd*[26] où Ĝurǧānī défend la doctrine de la *waḥdat al-wuǧūd*. En effet, le rapport de Ĝurǧānī avec cette doctrine n'est pas encore élucidé. Celui-ci, dans son *Šarḥ al-mawāqif*, suit fidèlement les idées de l'auteur, 'Aḍud al-Dīn al-Īǧī (756/1355)[27], et qualifie les adeptes de la *waḥdat al-wuǧūd* de *wuǧūdiyya*, terme utilisé par l'auteur de la *Fāḍiḥa* (voir *supra*, p. 34). On serait tenté de déduire d'un passage de *Šarḥ al-mawāqif* que Ĝurǧānī n'était pas favorable

---

21. Cf. H. Corbin, introduction au *Livre des pénétrations métaphysiques de Molla Ṣadrā Šīrāzī*, Téhéran-Paris 1964, surtout p. 42 et 62.

22. Cf. *id.*, le texte arabe (*Kitāb al-mašā'ir*), texte § 35.

23. On pense ici à l'influence d'un savant d'origine indienne qui est mort à Damas en 1066/1655 ; celui-ci, après avoir quitté al-Lār, est venu s'installer à Damas où il fut reçu avec tous les égards dûs à un grand savant. Il s'agit de M. Amīn al-Bakrī al-Lārī. On racontait qu'il y avait 50 personnes qui assistaient à ses cours, et l'un des mystiques de Damas (Ayyūb al-Ḫalwatī) écrit : « Si al-Šarīf [al-Ĝurǧānī] l'avait rencontré, il serait devenu son disciple. » Cf. *GAL* II, 330, *S* II, 457. Cf. aussi Kaḥḥāla, *Mu'ǧam al-mu'allifīn*, vol. 9, p. 74 ; cf. également al-Muḥibbī, *Ḫulāṣat al-āṯār*, t. 4, p. 308-309. Signalons qu'al-Nābulusī avait à cette époque 16 ans, mais nous pensons aussi au passage d'autres savants qui ont dû faire passer oralement ou par écrit quelques idées à Damas. Signalons toutefois que Nābulusī n'évoque jamais à notre connaissance le nom de Mollā Ṣadrā Šīrāzī.

24. Cf. H. Corbin in *Histoire de la philosophie*, III, *op. cit.*, p. 1086-1087.

25. Il le cite dans *Nuḫbat al-mas'ala fī šarḥ al-tuḥfa al-mursala*, édité sous le titre *al-Qawl al-matīn...*, Le Caire, sans date (Maktabat Ṣubaiḥ), p. 25.

26. Il s'agit d'une glose sur le *Šarḥ taǧrīd al-kalām* de Maḥmūd al-Asfarāynī (m. 746 H.), Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī (672 H.) étant l'auteur du *Taǧrīd al-kalām* ; cf. *Kašf al-ẓunūn*, éd. Yaltaqāyā, Istanbul 1941, t. I, p. 346-351. Parmi ceux qui ont fait référence à cette glose (*ḥāšiya*), cf. Barazanǧī, *al-Ĝāḏib al-ġaybī*, (rédigé en 1096 H.), Manuscrit Istanbul Sulaymanye, fonds Laleli, 1352, f. 177a ; cf. également Ibn Kamāl Bāšā, *Risāla fī waḥdat al-wuǧūd*, manuscrit Berlin (ms. Or. fol. 4106, f. 112b). Cf. également Nābulusī, *Nuḫbat al-mas'ala*, *op. cit.*, p. 25.

27. Cf. H. Corbin in *Histoire de la philosophie*, III, Encyclopédie de la Pléiade, Paris, 1974, p. 1084-86.

à ces *wuğūdiyya*, adeptes de l'unicité de l'Être[28]. Dans *Ḥāšiyat al-tağrīd*, on sent que Ğurğānī est plutôt neutre par rapport à la question de la *waḥdat al-wuğūd*. Mais dans une épître sur l'Être dont l'origine est un fascicule écrit en persan, Ğurğānī qualifie les adeptes de la *waḥdat al-wuğūd* de *ṣūfiyya muwaḥḥidūn* (mystiques unitariens)[29].

Dans cette épître, Ğurğānī résume sa doctrine de l'Être. Il y a concordance sur certains points entre Ğurğānī et Nābulusī, surtout sur la position de Nābulusī concernant la nature de l'Être nécessaire qui ne doit pas être universel, mais est plutôt particulier et existe *in re*. En lisant cette épître de Ğurğānī, nous sentons l'influence des disciples d'Ibn 'Arabī et surtout celle d'al-Farġānī. Mais nous ne pouvons pas encore déterminer l'origine de la différence entre les adeptes de la *waḥdat al-wuğūd* et les théologiens sur deux points au sujet desquels Nābulusī et Ğurğānī ont subi l'influence d'auteurs précédents. Il s'agit :

– d'affirmer que l'Être nécessaire est absolu et existe *in re*[30],
– que l'Être nécessaire est particulier[31]. C'est le point sur lequel s'acharnait le plus Buḫārī, l'auteur de la *Fāḍiḥa* (disciple de Taftāzānī).

Buḫārī critiquait les adeptes de la *waḥdat al-wuğūd* qui professent que l'Être est individuel ou personnel ; on soupçonne ici l'influence d'al-Taftāzānī.

Nous n'entrons pas ici dans des analyses qui rappellent les différentes joutes oratoires qu'il y eut entre Taftāzānī et Ğurğānī à la cour de Tamerlan. Nous nous contentons de rappeler que ces grandes séances d'argument publiques (selon la traduction de H. Corbin) ne se limitaient pas à des détails d'interprétation coranique[32] ou à des débats sur la

28. Cf. éd. Istanbul, 1311 H., t. III, p. 25 (chapitre 5, *al-Ḥulūl wa al-ittiḥād*).

29. Cf. manuscrit Damas, fonds Ẓāhiriyya, 5675, f. 129a.

30. Cf. al-Ğurğānī, *Risālat al-wuğūd*, manuscrit Damas, fonds Ẓāhiriyya, 5675 (*Risālatān li-al-Šarīf al-Ğurğānī*), ff. 128b-130a. Nous avons répéré deux copies manuscrites du même traité en persan. Cf. Istanbul, Sulaymanye, fonds Ayasofia, k. 2266, Nāfiz Bāšā, 507. Ce problème de l'existence de l'Être *in re* (*fī al-ḫāriğ*) est traité par Ṣadr al-Dīn Torké Aṣbahānī (VIIe-VIIIe/XIIIe-XIVe) dans une épître intitulée «A propos de l'Être absolu, sa confirmation et ses preuves, et son existence *in re*». Son disciple, Ḥaydar al-Āmulī, adopte son point de vue ; cf. *Ğāmi' al-asrār*, éd. Corbin-Yahya, Téhéran 1969, p. 496-497. Voir également du même auteur *Naṣṣ al-nuṣūṣ*, éd. Corbin-Yahya, Téhéran 1975, p. 420-27.

31. Āmulī défend le point de vue contraire à savoir que l'Être est universel (*kullī*). Cf. *Naṣṣ al-nuṣūṣ*, p. 427-32.

32. Cf. *al-Fawā'id al-bahiyya*, cité par Claude Salamé dans l'introduction de l'édition de *Šarḥ al-'aqā'id al-nasafiyya* d'al-Taftāzānī, Damas 1974, p. 9 ; cf. également Saḫāwī, *al-Ḍaw' al-lāmi'*, t. V, p. 328-330, où le petit-fils d'al-Ğurğānī lui précise qu'il y eut plusieurs joutes oratoires.

rhétorique, mais devaient aborder des sujets doctrinaux qui les opposaient profondément en dépit de leur amitié. Nous ne pouvons pas établir un lien entre Nābulusī et Ĝurǧānī car celui-ci n'est pas cité dans *al-Wuǧūd al-ḥaqq*; à notre connaissance, il n'est cité qu'une fois dans *Nuḫbat al-mas'ala*[33].

Nous pouvons pour autant rappeler rapidement les noms des théologiens que cite Nābulusī pour appuyer sa doctrine. Parmi les classiques, il se réfère à Aš'arī (330/942), à Ĝuwaynī (478/1085), à al-Šahrastānī (548/1153), et à Nasafī ('U. b. M.) (537/1142). Parmi les auteurs post-classiques et ottomans, Nābulusī se réfère plus fréquemment dans *al-Wuǧūd al-ḥaqq* à 'Aḍud al-Dīn al-Īǧī (756/1355), à Maḥmūd al-Aṣfahānī (749/1349), à Taftāzānī, à M. al-Sanūsī (895/1489), à Ĝāmī (898/1492), à Dawānī (928/1522)[34], à Qazwīnī (Hakīm Šāh b. Mubārak) (920/1514), et à Ḫalḫālī (962/1555). La plupart de ces auteurs post-classiques ont écrit des commentaires ou des gloses sur des ouvrages de théologie. L'étude de l'époque mongole et ottomane en matière de théologie et mystique aidera mieux à comprendre les influences que Nābulusī a subi des uns et des autres. Mais l'étude de l'influence de ces grands théologiens n'est pas encore faite et nous pouvons avoir une idée de l'importance de cette influence à travers les commentaires et les gloses écrites à l'époque ottomane[35].

4 - La transparence des étants

Le chapitre 131 des *Futūḥāt* est médité et repris plusieurs fois dans *al-Wuǧūd al-ḥaqq*. Il a pour thème l'ambiguïté du rapport qui existe entre le nombre et les choses dénombrées. Le nombre exerce son autorité par lui-même dans les choses dénombrées, mais il n'existe pas. Et les choses apparentes exercent leur autorité sur les images de l'apparent, sa multiplicité se trouve dans l'essence de l'Un, mais elles n'existent pas. Et nous n'avons pas dans notre théosophie une question plus paradoxale (*aġmaḍ*) que celle-ci[36].

33. Cf. *Thèse*, t. I, p. 161-162; cf. aussi note 146.

34. Il est mort en 908/1502-3 selon l'article de *E.I.*², t. II, p. 179-180. Nābulusī cite un long passage du *Šarḥ risālat al-'aqā'id* de Īǧī (cf. éd. Istanbul 1316 H., t. I, p. 232-246) dans *al-Wuǧūd al-ḥaqq*; cf. texte arabe, p. 25-26.

35. Nous sommes de l'avis d'H. Corbin qui a écrit à ce propos : « Il ne faut pas reprocher à nos penseurs de multiplier les commentaires et les gloses. Comme il y aura occasion de le redire, c'était là, pour eux, que se faisait la "recherche". S'accrocher à un texte n'était pas le signe d'une incapacité de pensées personnelles, mais le moyen le plus direct d'exprimer celle-ci sur un certain nombre de points donnés. » Cf. H. Corbin, *Histoire de la philosophie*, *op. cit.*, Paris 1974, p. 1085.

36. al-Nābulusī traite du problème de la ressemblance entre les hiérarchies des nombres et les choses créées dans plusieurs chapitres d'*al-Wuǧūd al-ḥaqq*; cf. p. 138,

Les choses créées pour Nābulusī sont toutes des entités très subtiles du même ordre que l'ombre et le mirage, ainsi que tous les solides, tels les rochers, les pierres et les minéraux, et même les arbres. Nābulusī ajoute : « Le fait de les voir solides revient au triomphe de la nature humaine, de constater leur existence revient à la réflexion rationnelle, car la sensation dépend de la réflexion rationnelle. Quant à eux [les solides], ils sont du même ordre que les significations subtiles déterminées dans l'intellect de celui qui intellige. »[37] Cette idée de subtilité des choses matérielles, Nābulusī la doit à al-'Afīf al-Tilimsānī, disciple de Qūnawī, consignée dans deux vers de poésie[38]. Sous l'influence d'Ibn 'Arabī, Tilimsānī affirme que tout ce qui est hors de l'essence divine se trouve dans le statut de la métamorphose rapide ou lente[39].

Plus subtile encore que les idées du nombre abstrait et que les choses matérielles subtilisées, l'existence devient une multitude d'images qui se reflètent dans le miroir de l'Être vrai, et chaque créature devient à son tour un miroir poli dans lequel l'Être vrai se reflète en tant qu'Attribut et Nom divin qui sont l'Essence même. Nābulusī formule sa pensée ainsi : « Ainsi, l'Être vrai se manifeste, dans les miroirs des images des créatures, Un, sans second, du fait qu'Il est une Essence, mais pris dans ses Attributs, Il est alors chaque multiple. Il est la "vie" dans chaque forme de vie, Il est la "science" dans chaque forme de science, il est la "volonté" dans chaque forme de volonté, il est "l'ouïe et la vision" dans chaque forme d'ouïe et dans chaque forme de vision, et il est la "parole" dans chaque forme de parole, et ainsi de suite dans les autres Noms divins. Il arrive que l'Être vrai se théophanise par son Essence pure aux gnostiques dans une "scène de vision intuitive". Il est de l'ordre du miroir pur dans lequel apparaissent les formes de toutes les créatures selon une hiérarchie magnifique dans une procession pré-éternelle[40].

Toutes les formes, résume Nābulusī, reviennent à l'Être vrai dénué de forme propre. L'Essence est Une, et l'Être, est apparent dans toutes les formes. Les formes de toutes les créatures sont un écran – sans l'existence

---

140, 189, 192 ; cf. *Futūḥāt*, éd. Osman. Yahya, Le Caire 1992, t. 14, p. 285-286. Sur la procession du "Un" dans les degrés numéraux comme expression symbolique de la doctrine de la *waḥdat al-wuğūd*, voir Ibn 'Arabī, *Kitāb al-fanā' fī al-mušāhada*, Hayderabad 1947, p. 2-3 (trad. française de M. Vâlsan, *Le livre de l'extinction dans la contemplation*, Paris 1984, p. 28-29) ; *Fuṣūṣ*, I, p. 77-78 ; *Futūḥāt*, éd. du Caire, III, p. 494.

37. Cf. *al-Wuğūd al-ḥaqq* (texte arabe), p. 193.

38. *Ibid.*

39. *Ibid.*, p. 194.

40. Cf. *ibid.*, p. 195.

d'aucun écran – entre l'Être qualifié d'Attributs et de Noms, et l'Être vrai, essentiel.

Tout ceci, écrit Nābulusī, signifie « que l'Être vrai, absolu, [...] même en considérant Ses rapports d'Attributs et de Noms éternels, est présent où touté chose est présente. Il est nullement absent d'aucune chose. La chose procède de Lui comme "l'écriture dans l'air" ; celle-ci n'est visible tant que l'écrivain et l'écriture ne font face. Alors qu'en réalité, il n'y a pas de lettres. L'écrivain et l'écriture, qui est son attribut, seuls, existent [...]. Nous avons signaler ceci dans quelques vers :

> « Tous les univers par leur apparition et leur disparition
> sont dans une célérité et un bouleversement,
> telle l'écriture dans l'air. » [41]

5 – Les paradoxes de la connaissance mystique

Comme nous venons de le constater, Nābulusī adopte le point de vue qui affirme l'impossibilité de définir l'Être ou d'y accéder rationnellement. L'Être, que la raison définit pour en former un concept, est pour Nābulusī une création mentale qui ne correspond pas à la nature profonde de l'Être. En fait, il ne s'agit pas d'une idée nouvelle découverte par Nābulusī, car depuis le IVe siècle de l'hégire et plus précisément depuis al-Ğunayd, l'expérience mystique cherche l'Être dans la nature primordiale de l'homme, et le mot *wuğūd* est devenu synonyme d'expérience intuitive qui conduit à la rencontre avec l'Être. Le *tawḥīd* a connu un véritable tournant avec les mystiques de cette époque [42]. Ces derniers ont distingué trois degrés de certitude dans le *tawḥīd* dont le dernier, le *ḥaqq al-yaqīn*, est défini ainsi par Ibn 'Arabī : « La vérité de la certitude ne comporte ni désir ardent ni passion, elle est plutôt la réalisation de l'Être par l'auto-conscience. » [43]

Cette expérience de l'Être est qualifiée par les mystiques de *kašf* (dévoilement), de *ḏawq* (goût) et de *ḥiss* (sensation). C'est une connaissance que les mystiques considèrent comme indicible, car le langage a ses limites ; mais pourquoi alors les mystiques nous ont-ils laissé des traités et des livres innombrables ? La vérité est que ces derniers nous invitent, par

---

41. Cf. *al-Wuğūd al-ḥaqq*, p. 240. Voir pour la totalité du poème (29 vers), *Dīwān al-ḥaqā'iq*, éd. Būlāq, Le Caire 1270 H., t. I, p. 20-21.

42. Pour avoir une idée de la différence entre le *tawḥīd* théologique et celui des adeptes de la *waḥdat al-wuğūd*, voir l'article de O. Yahya, in *al-Kitāb al-taḏkārī*, Muḥyī al-Dīn Ibn 'Arabī, Le Caire 1969, p. 223-238.

43. Cf. *Nafā'is al-'irfān* (imprimé avec le livre *Kitāb al-kunh*), Le Caire 1967, p. 20. Les *Nafā'is* sont attribuées également à M. Wafā' (m. 760/1358) ; cf. O.Yahya, *Histoire*..., Damas 1964, t. II, p. 404. Sur *Ḥaqq al-yaqīn*, voir Ibn 'Arabī, *Futūḥāt*, éd. du Caire 1329 H., II, p. 570-571, ainsi que le *Kitāb iṣṭilāḥāt al-ṣūfiyya*.

ce qu'ils ont écrit, à les suivre ; ils assurent que leur expérience peut être recommencée par ceux qui se plient à leurs règles. Et si nous ne souhaitons pas ou ne pouvons pas tous les suivre, qu'en est-il de la valeur de ce qu'ils ont écrit ? En effet, notre lecture doit suivre un sens parallèle à celui que les mystiques ont voulu exprimer. Nābulusī écrit : « La connaissance est du genre de ce que l'on peut sentir et de ce qu'on peut goûter par la force des sens et des goûts ; elle n'est pas du genre à être consignée sur du papier ni à être appréhendée par les intellects. » [44]

En ce qui concerne la connaissance mystique, celle-ci vise directement la connaissance de Dieu ou de l'Être. Mais comme elle est inaccessible pour les mystiques eux-mêmes et pour les adeptes de la théologie rationnelle, la connaissance de Dieu n'a pas pour objet l'essence divine elle-même mais la théophanie et la parousie divine [45]. Mais un autre élément entre en jeu avec la théophanie : il s'agit de l'*istitār* (occultation). Chez Nābulusī, la connaissance s'opère à travers cette polarisation théophanie-occultation que forment deux attributs divins (en rapport avec les deux Noms divins : *ẓāhir-bāṭin* = apparent-caché). Nābulusī écrit : « Le sens de la théophanie et de l'occultation de la part de Dieu envers Ses créatures indique deux choses qui reviennent à la création de la connaissance chez le serviteur par ce qui se théophanise à lui ou par ce qui s'occulte par lui de lui. Dieu crée dans le cœur de son serviteur une connaissance de Lui dans une forme par laquelle Il se théophanise à lui ; la forme, dans les deux cas, celle de la théophanie et celle de l'occultation, est autre chose que Lui [...] car lorsque Dieu se théophanise par une forme, celle-ci s'occulte, et s'Il s'occulte par une forme, celle-ci apparaît. S'Il se théophanise au gnostique par une forme, celui-ci Le voit et ne voit pas la forme ; pourtant, il n'a vu que la forme. S'Il s'occulte par une forme au profane, celui-ci voit la forme et ne Le voit pas ; pourtant, il L'a vu et ceci est un paradoxe (*min al-'aǧā'ib*) : Dieu apparaît alors, Il est visible et invisible. Dieu s'occulte, alors Il est visible et invisible, tout ceci se passe en même temps [...]. » [46]

Il est évident que Nābulusī considère le cœur (*al-qalb*) comme le siège (*mawḍi'*) qui reçoit la connaissance par théophanie. Le cœur se distingue de l'intellect par le fait qu'il ne réclame pas l'Être de façon indépendante [47], car Dieu ne s'y présente pas par incarnation, mais plutôt par intuition. Selon le célèbre *ḥadīṯ*, « les cieux et la terre ne peuvent me

---

44. Cf. *Wasā'il al-taḥqīq* (recueil de correspondance de Nābulusī), une lettre adressée à 'Abd al-Razzāq al-Kaylānī à Ḥamā après 1114/1713.

45. Cf. *al-Wuğūd al-ḥaqq* (texte arabe), p. 43.

46. *al-Wuğūd al-ḥaqq*, p. 40-41.

47. Cf. le paragraphe sur l'intellect et la prétention d'être (*supra*, p. 38).

contenir alors que le cœur de mon serviteur croyant me contient »[48]. Ceci se réalise par la connaissance intuitive (*ḏawqiyya*)[49].

Puis Nābulusī pose le problème de l'adéquation (*muṭābaqa*) de la connaissance à la réalité sur trois plans :

- Concernant la connaissance de l'essence divine : nous ne pouvons porter aucun jugement car il n'y a pas adéquation.
- Quant à la connaissance des anciens prophètes, du paradis et de l'enfer, il y a adéquation relative (d'une certaine façon).
- L'adéquation de l'objet connu à son existence extérieure est très difficile[50].

Mais la vraie connaissance, d'après Nābulusī, qui comporte une adéquation est celle du mystique recevant des théophanies divines[51]. Cette connaissance des choses divines, supra-sensibles et sensibles, ne permet pas pour autant de conférer aux choses connues une existence indépendante de Dieu. Ces dernières existent uniquement dans la science éternelle. Al-Ǧīlī, auquel se réfère Nābulusī à propos de l'existence *in re* des choses possibles, confirme que leur existence accidentelle (*ḥadīṯ*) se rapporte à leur conscience ; or, ce qui advient n'est que la conscience (*al-šu'ūr*)[52].

Toujours est-il que la connaissance de Dieu dépend finalement d'une science donnée par Dieu (*wahbī*). C'est la parousie d'une lumière à l'intérieur du croyant, une science supra-rationnelle[53]. Cette science est une lumière divine qui a trois formes d'existence selon al-Kāzarūnī (945/1538) : une existence concrète (*fī al-a'yān*), une existence mentale et une existence dans la locution[54]. Quant à l'existence concrète ou objective (*'aynī*) de la lumière divine, que préfère Nābulusī aux autres degrés d'existence, elle atteint le cœur comme suite à la levée du voile entre celui-ci et Dieu. Cette lumière peut décroître ou croître en fonction de la levée du voile jusqu'à ce qu'elle atteigne la perfection et s'étende partout. Le

---

48. D'après al-Suyūṭī, *al-Durar al-muntaṯara*, n° 363, ce *ḥadīṯ* n'est pas authentique.

49. Cf. *al-Wuǧūd al-ḥaqq* (texte arabe), p. 108.

50. Cf. *ibid.*, p. 78-79.

51. « Si Dieu se théophanise par une forme sur le cœur de quelqu'un, celui-ci n'a aucun doute ni aucun soupçon que c'est Lui le vrai, exalté soit-Il. Sa connaissance de Lui par cette forme est une science vraie. » *al-Wuǧūd al-ḥaqq* (texte arabe), p. 81.

52. *Ibid.*, p. 215. Le livre de Ǧīlī, cité par Nābulusī, est le *Šarḥ* de la *Risālat al-ḫalwa* d'Ibn 'Arabī que nous n'avons pas pu consulté. Le véritable titre est *al-Isfār 'an šarḥ risālat al-anwār* de Ǧīlī ; cf. ms. Damas, fonds Ẓāhiriyya, 6909. Le livre est édité à Damas en 1929. Cf. M.-R. al-Māliḥ, *Fahras al-taṣawwuf*, Damas 1978, vol. I, p. 78.

53. La lumière intérieure et la science supra-rationnelle sont deux idées que Nābulusī attribue à 'Ayn al-Quḍāt al-Hamaḏānī ; cf. *al-Wuǧūd al-ḥaqq*, p. 203-205.

54. Nābulusī cite la *ḥāšiya* (glose) de Kāzarūnī sur le *Tafsīr* de Bayḍāwī ; cf. *Kašf al-ẓunūn*, *op. cit.*, t. 1, p. 189 ; cf. *al-Wuǧūd al-ḥaqq*, p. 223.

gnostique s'élève au niveau métaphysique des vérités des choses, tous les mystères se théophanisent à lui et il connaît alors chaque chose à son rang. La sincérité des prophètes se manifeste pleinement à lui, surtout celle de Muḥammad, le sceau des prophètes[55].

Ibn ʻArabī, dans le *faṣṣ* de Hūd[56], aborde le sujet des sciences divines intuitives. Il se réfère au *ḥadīṯ qudsī*: « Mon serviteur ne cessera de s'approcher de Moi par des œuvres surérogatoires jusqu'à ce que Je l'aime. Et quand Je l'aime, Je suis son ouïe par laquelle il entend, sa vue par laquelle il voit, sa main par laquelle il saisit et son pied par lequel il marche. »[57]

Dans cet état de proximité de Dieu attesté par "l'autorité" du verset coranique: « Nous sommes plus proche de lui que sa veine jugulaire », les croyants et les gens du dévoilement et de l'onto-conscience (*ahl al-kašf wa al-wuğūd*) constatent que la création est intelligible et que le Vrai est accessible aux sens (*maḥsūs*). Contrairement à ces derniers, les gens du commun constatent que le Vrai est intelligible et que la création est visible[58]. Sous l'influence de ce passage d'Ibn ʻArabī, Nābulusī développe dans *al-Wuğūd al-ḥaqq* l'idée de *ḥiss* (sens) pour accentuer la force de la connaissance mystique. Il écrit à propos des degrés de la foi que l'on a mentionnés plus haut, que la foi des mystiques englobe les trois degrés: la locution, la signification et la lumière. « Leurs références de base à ce sujet, écrit Nābulusī, sont les sens (*ḥiss*) de l'homme, l'intuition spirituelle, et l'état seigneurial. Ils ont subsisté par Dieu lorsqu'ils L'ont connu et auto-visionné; alors, Il leur dévoila leur lumière par laquelle ils ont subsisté en Lui [...]. »[59]

---

55. Cf. *ibid.*, p. 224.
56. Cf. *Fuṣūṣ al-ḥikam*, éd. ʻAfīfī, Le Caire 1946, p. 106 sqq.
57. Cf. al-Buḫārī, *Ṣaḥīh*, chapitre « *tawāḍu*ʻ ».
58. Cf. *Fuṣūṣ al-ḥikam*, *op. cit.*, p. 108.
59. Cf. *al-Wuğūd al-ḥaqq* (texte arabe), p. 230-231.

CHAPITRE VI

PROBLÉMATIQUES DE LA *WAḤDAT AL-WUǦŪD*

1 – Šuhūd al-wuǧūd *(l'onto-vision de l'Être)*

Nābulusī rapporte l'histoire d'Ibn 'Abbās, le cousin du Prophète, qui, accomplissant les circumbulations rituelles autour de la *Ka'ba*, n'entendit pas le salut qu'un homme lui adressait; celui-ci se plaignit alors au Prophète qui fit venir Ibn 'Abbās pour le questionner sur son attitude. Ce dernier répondit au prophète: « Nous étions en train de regarder vers (*natarā'ā*) Dieu. » Notre auteur commente cette anecdote par les propos suivants. « Cela signifie que nous étions occultés dans l'onto-vision (*šuhūd*) de l'Être vrai et dans la disparition totale des choses lors de Sa théophanie par elles [...]. Ceci est l'explication de l'expression des gnostiques: « L'Être vrai est Dieu. » [1] Afin d'éviter toute confusion de type panthéiste, le terme *al-wuǧūd al-ḥaqq* qu'on a traduit par l'Être vrai devrait signifier également la vraie onto-conscience. C'est le but recherché par les hommes de la réalisation spirituelle (*al-muḥaqqiqūn*). Ceux-ci, lorsqu'ils perdent conscience du monde et lorsqu'ils ont plongé dans les océans de l'onto-vision et de la vision directe, lorsqu'ils se détachent de l'être relatif (*al-wuǧūd al-iḍāfī*) et lorsqu'ils s'attachent à l'Être vrai pur, à ce moment-là, leur Seigneur les prend comme *waliy*-s (amis de Dieu) et ils renaissent (*fa-yakūnūn*) par Sa volonté [2].

Nābulusī cite également l'exemple d'Ibn 'Arabī qui avait connu une expérience typifiant l'onto-vision (*šuhūd*)[3]. Ce qui nous intéresse dans cette expérience, c'est la "domination" (*ġalaba*) de l'onto-vision qui perdure et qui occulte la personne humaine, d'un côté, mais assure la présence de son alter ego spirituel auprès du Trône divin (*'arš*). Ibn 'Arabī, selon Nābulusī,

1. *al-Wuǧūd al-ḥaqq* (texte arabe), p. 62, *ibid.*, p. 263.
2. *Ibid.*, p. 264; cf. Ibn 'Arabī, *Futūḥāt* ..., fin du chapitre (*bāb*) 44.
3. *al-Wuǧūd al-ḥaqq* (texte arabe), p. 62, *ibid.*, p. 263.

construit sa doctrine en fonction de la connaissance de l'Être [4]. Ceci nous amène à poser le problème du sens et du rapport du *wuğūd* et du *šuhūd*.

La question du rapport du *wuğūd* (onto-conscience) et du *šuhūd* (onto-vision) est une question délicate; on perçoit bien l'ambiguïté de ces deux termes dans les écrits de Ğunayd (297/909). Citons par exemple sa plainte nostalgique de sa séparation de Dieu après avoir été frappé par Son amour: « Je ne trouve plus l'intuition de l'onto-conscience, je ne goûte plus aux douceurs de l'emprise de l'onto-vision » [5] D'ailleurs, dans les épîtres de Ğunayd, les multiplès dérivés des racines *W.Ğ.D* et *Š.H.D.* n'aident pas à fixer un sens précis à ces racines et aux sens qui découlent de leurs dérivés. On constate la même ambiguïté chez les autres auteurs mystiques et même jusqu'à Ibn 'Arabī qui qualifie les gnostiques parfaits de « *ahl šuhūd fī wuğūd* », ceux qui possèdent l'onto-vision dans l'onto-conscience [6]. Ibn 'Arabī considère l'établissement d'un lien entre *al-wuğūd* et *al-šuhūd* comme un *maqām* (station) sublime [7]. Mais sans avoir recours à cette synthèse (*ğam'*) entre les deux expériences, nous tentons d'établir une hiérarchie. Ibn 'Arabī déclare que sans le *šuhūd* (onto-vision), il n'aurait pas connu son *wuğūd* (nature ontologique) [8]. Dans un autre poème, il insiste d'avantage sur l'importance du *šuhūd*:

> « Si je me dépouille de mon être [matériel],
> Par l'onto-vision, mon ego devient Lui,
> Il devient mon existence (*kawnī*) car mon essence
> Est l'onto-vision même, sans plus. » [9]

Dans les *Waṣāyā* d'Ibn 'Arabī, nous constatons que la primauté apparente du *šuhūd* sur le *wuğūd* n'est pas toujours de règle. Ibn 'Arabī écrit: « Le but des humains et de l'élite [des mystiques] n'est que de parvenir à connaître la station de l'onto-vision car celle-ci est l'onto-conscience visée. » [10] Dans un texte de Tilimsānī (690/1291), on peut croire que la hiérarchie des deux termes est inversée: c'est l'onto-vision qui

---

4. Nābulusī écrit dans une lettre adressée à Yaḥyā al-Wānī (originaire de Van au nord-est de l'Anatolie), en 1109/1698, « que la connaissance de l'Être est abordée selon trois niveaux: sensible, intelligible et estimatif (*mawhūm*). Chaque créature l'appréhende par le niveau qui lui correspond mais l'Être reste Un, indénombrable, indivisible [...].» Cf. *Wasā'il al-taḥqīq, op. cit.*

5. Cf. *Rasā'il al-Ğunayd*, édité par A. H. Abd el-Kader in *The life, personality and writings of al-Junayd*, Londres 1962, texte arabe, p. 31.

6. Cf. *Futūḥāt*, t. II, p. 529, cité in Su'ād al-Ḥakīm, *al-Mu'ğam al-ṣūfī*, Beyrouth 1981, p. 20.

7. Cf. *Futūḥāt*, éd. du Caire, 1329 H., t. IV, p. 41.

8. Cf. *Dīwān*, éd. Būlāq, Le Caire, 1271 H., p. 98.

9. Cf. *id.*, p. 50.

10. Cf. éd. M.-S. al-Burhānī, Damas 1946, p. 38. Ces *waṣāyā* forment en fait le dernier chapitre des *Futūḥāt*.

conduit à l'onto-conscience[11]. De même, dans un texte de jeunesse, Ibn 'Arabī parle de la continuité entre l'onto-conscience et l'onto-vision. Les deux expériences étant distinctes, elles se consolident dans l'expression: « Mon onto-conscience s'est prolongée par mon onto-vision. »[12] Au IXe siècle de l'hégire, un *šayḫ* naqšabandī, 'Ubayd Allāh Aḥrār, considère que *šuhūd* et *wuğūd* sont deux synonymes qui expriment la théophanie de l'essence divine[13]. Les problèmes qui sont à la base de la confusion concernant la compréhension de ces deux termes se retrouvent transposés dans l'usage qui en sera fait ultérieurement et pour distinguer deux doctrines mystiques. Il s'agit de l'opposition entre *waḥdat al-wuğūd* et *waḥdat al-šuhūd*.

La question de la *waḥdat al-wuğūd* et son rapport à la *waḥdat al-šuhūd*: contrairement à une idée reçue qui oppose la *waḥdat al-wuğūd* (unicité de l'onto-conscience) à la *waḥdat al-šuhūd* (unicité de l'onto-vision), nous préférons suivre l'opinion d'al-Nābulusī exposée dans *al-Wuğūd al-ḥaqq*. Dans un poème qui occupe pratiquement la totalité du chapitre trois, Nābulusī écrit:

> « Alors, la *waḥdat al-wuğūd* (unité de l'onto-conscience) dans notre terminologie
> est une métonymie de la vision du *Wadūd* ("Bien-Aimant"),
> Vision par les sens et par l'intuition véridique purifiée,
> Exempte de doute et de reniement. »[14]

2 – *Pour une histoire du terme* waḥdat al-wuğūd

L'histoire de la *waḥdat al-wuğūd* est à refaire. Affirmer que la *waḥdat al-wuğūd* est une doctrine philosophique ou un monisme existentiel n'est pas évident[15]. En fait, d'après le poème d'al-Nābulusī et le *Faṣṣ* de *Hūd* mentionné précédemment, il ne s'agit que d'une expérience mystique qui n'a pas de rapport direct avec le monde de « la génération et de la

---

11. Cf. P. Nwiya, « Une cible d'Ibn Taymiyya ... », *B.E.O.*, n° XXX, Damas 1978, p. 130 (texte arabe dans les notes). Mais dans le commentaire des *Fuṣūṣ*, Tilimsānī écrit: « *ahl al-wuğūd* » (les gens de l'onto-conscience) ou « *ahl šuhūd wuğūd Allāh* » (les gens de l'onto-vision de l'Être de Dieu). Cf. ms. Istanbul, Sulaymanye fonds Haci Mahmud, 2654, f. 20b.

12. Cf. « *al-Ittiḥād al-kawnī* ... », éd. D. Gril, *Annales Islamologiques*, XVII, Le Caire 1981, p. 82.

13. Cf. 'Abd al-Raḥmān al-Ğāmī, *Nafaḥāt al-uns* (traduction arabe), ms. arabe, B. N., Paris, 1370, f. 123a.

14. Cf. *al-Wuğūd al-ḥaqq* (texte arabe), p. 13.

15. On entend souvent qu'Ibn 'Arabī est le grammairien de l'unité de l'Être, indiquant par ceci une doctrine structurée et cohérente. En fait, c'est Aḥmad al-Sirhindī qui est peut-être à l'origine de ce manque de précision. « Celui, écrit Sirhindī, qui a compartimenté (*bawwaba*) la question de la *waḥdat al-wuğūd* et lui a donné sa structure et l'a écrite, comme on a écrit la grammaire et la morphologie, c'est le Šayḫ Muḥyī al-Dīn Ibn al-'Arabī. » Cf. *Maktūbāt*, éd. de la Mecque 1317 H., t. I, p. 287.

corruption». C'est pour cette raison que nous pouvons appeler l'ontologie d'Ibn 'Arabī ou d'al-Nābulusī, comme l'a bien signalé Henry Corbin, une «ontologie visionnaire».

Donnons quelques notions qui poseraient des jalons pour des recherches ultérieures à propos de l'usage de ce couple de mots, *waḥdat al-wuğūd*. On les rencontre peut-être pour la première fois chez Suhrawardī d'Alep (587/1191)[16]. L'usage de ces deux mots dans cet ordre de succession n'a pas encore une connotation philosophique bien déterminée et n'indique aucune doctrine. Ce même terme est utilisé par un auteur d'origine andalouse, qui finit sa vie, comme Ibn 'Arabī, à Damas. Il s'agit de 'Abd al-Mun'im al-Ğilyānī (602/1205). On retrouve ce terme dans son livre *Adab al-sulūk*[17]. Dans un long passage du *Miftāḥ al-ġayb* de Qūnawī (673/1274) qu'al-Nābulusī reprend dans *al-Wuğūd al-ḥaqq*[18], le terme *waḥdat al-wuğūd* est utilisé deux fois, l'une concernant Dieu et l'autre l'homme, pour désigner l'unité exempte de toute multiplicité. Mais dans une autre œuvre de Qūnawī, qui renferme les contemplations qu'il eut entre 605 et 672 de l'hégire, nous pouvons déceler un sens assez développé du terme en question[19].

Chez Ibn Sab'īn (669/1270), disciple critique[20] d'Ibn 'Arabī, le terme *waḥdat al-wuğūd*, qui est synonyme de la *waḥda muṭlaqa*[21], revient une dizaine de fois. Nous trouvons chez lui également un terme très proche de

16. Cf. *Talwīḥāt*, éd. H. Corbin, Istanbul 1945, p. 23. Suhrawardī utilise ailleurs le terme d'*al-waḥda al-muṭlaqa*; cf. «*Kalimāt al-ṣūfiyya*», éd. Ḥ. 'Āṣī, *Revue de l'Institut des manuscrits arabes*, Koweit 1984, vol. 28, n° 1, p. 163.

17. Il en existe deux exemplaires manuscrits à Damas, fonds Ẓāhiriyya, 1442 et 90. Cf. Claude Addas, *Ibn 'Arabī*, Paris 1989, p. 369; et *Futūḥāt*, éd. Le Caire 1329 H., vol. II, p. 129, où Ibn 'Arabī cite un autre titre de Ğilyānī : *Ġāyat al-nağāt*.

18. Cf. le texte arabe, p. 141-146. Signalons que ce terme de *waḥdat al-wuğūd* n'a aucune occurrence dans l'œuvre d'Ibn 'Arabī, mais d'autres termes qui expriment un sens similaire y sont facilement repérables. Cf. par exemple *Futūḥāt*, II, 502 (éd. du Caire 1329 H.). Il utilise le terme *al-waḥda al-muṭlaqa* (l'unité absolue) dans le même sens que la *waḥdat al-wuğūd* (dans *Miftāḥ al-ġayb*) chez Qūnawī; cf. *Futūḥāt*, éd. O. Yahya, Le Caire 1975, t. 4, p. 334. Dans les *Fuṣūṣ*, éd. 'Afīfī, on peut lire : « L'Être est une vérité unique. » Cf. p. 92. Cf. également Su'ād al-Ḥakīm, *al-Mu'ğam al-ṣūfī*, Beyrouth 1981, p. 1154 sq.

19. Cf. *al-Nafaḥāt al-rabbāniyya*, ms. arabe, B. N., Paris, 1354, f. 122a et b. Il est très probable que ce texte fut écrit entre 665 et 672 H., c'est-à-dire une dizaine d'années avant la mort de l'auteur.

20. Sur l'esprit critique d'Ibn Sab'īn, cf. L. Massignon, « Ibn Sab'īn et la critique psychologique ... », in *Mémorial H. Basset*, Paris 1928, p. 123-130. Et surtout Ibn Sab'īn, d'après une information que donne Ibn Taymiyya, qualifie la doctrine d'Ibn 'Arabī de *falsafa maḥmūğa* (philosophie pourrie); cité in Abū al-Wafā' al-Taftāzānī, *Ibn Sab'īn wa falsafatu-hu al-ṣūfiyya*, Beyrouth 1973, p. 82. Cf. également sur cette attitude critique *Rasā'il Ibn Sab'īn*, éd. 'Abd al-Raḥmān. Badawī, Le Caire 1956, p. 189 et 218. (Critique d'Ibn 'Arabī par allusion.)

21. *Ibid.*, p. 12, 149, 189, 369 (à titre d'exemple).

la *waḥdat al-šuhūd*[22]. Il nous semble que la doctrine d'Ibn Sab'īn exprime davantage une expérience mystique. La *waḥdat al-wuǧūd* est donc chez lui ni panthéiste ni rationnelle. Elle est certainement enrichie par sa formation philosophique singulière, mais reste pourtant plus proche de cette métaphore qu'exprime 'Alī b. Barġaš al-Šīrāzī (678/1280), lorsqu'on lui demanda d'éclaircir le mystère du *tawḥīd* = *waḥdat al-wuǧūd*. Il répondit : « Deux miroirs et une pomme. »[23]

C'est pendant cette période de la deuxième moitié du VII^e siècle de l'hégire (XIII^e après J.-C.) qu'un dictionnaire des termes mystiques définit pour la première fois la *waḥdat al-wuǧūd*. L'auteur de ce dictionnaire alphabétique est Sa'd al-Dīn al-Farġānī (700/1301)[24]. Il s'agit de *Laṭā'if al-a'lām fī išārāt ahl al-afhām* : « L'unité de l'Être signifie qu'Il n'est pas divisible en nécessaire et en possible, car l'être, chez les mystiques, n'est pas ce qu'en comprennent les maîtres des sciences spéculatives, qu'ils soient philosophes ou théologiens. La plupart d'entre eux, en effet, croient que l'être est un "accident". Or, cet Être auquel ils attribuent le caractère d'accident est en fait ce par quoi subsiste effectivement la réalité foncière de tout existant, et il est impossible qu'il soit autre chose que le Vrai divin. »[25]

En dépit du progrès réalisé dans la compréhension de ce terme, nous sommes très loin d'une conception parfaitement établie, car jusqu'ici, la formation philosophique des adeptes d'Ibn 'Arabī est mise au service d'une expérience spirituelle, sans laquelle cette "doctrine" se transforme en un amalgame de contradiction ! Le terme de *waḥdat al-wuǧūd* est devenu l'objet d'une polémique violente dirigée par Ibn Taymiyya (728/1328), et M. b. M. al-Buḫārī un siècle plus tard, contre Ibn 'Arabī et ses disciples. Ce que certains *fuqahā'* et théologiens ont compris de ce néologisme "étrange" ne dépassait pas le niveau d'un panthéisme vulgaire, selon une équation réductive : « Dieu ou l'Être égale la totalité des choses créées »[26], y compris

---

22. *Ibid.*, p. 240 : « *waḥdat al-mašhūd fī al-šāhid* » (l'unité de l'onto-visionné dans l'onto-visionnant).

23. Cité par al-Ǧāmī, *Nafaḥāt al-uns*, traduction arabe, ms. arabe, B. N., Paris, 1370, f. 159.

24. Il est attribué, dans une vingtaine de manuscrits, tour à tour à Farġānī, à *Qāšānī* (730/1330) et à Qūnawī. Mais le véritable auteur, comme nous l'avons signalé plus haut, est sans aucun doute Sa'd al-Farġānī (ou Sa'd al-Dīn) ; voir *supra*, p. 37.

25. Cf. les ms. de Berlin : 1) Pm. 128 (f. 194) ; et 2) Spr. 991 (f. 279), entrée *waḥdat al-wuǧūd*. Le terme *waḥdat al-wuǧūd* apparaît également à plusieurs reprises dans le *Muntahā al-madārik* de Farġānī.

26. À comparer avec la phrase que Bīrūnī propose pour résumer les doctrines des Indiens au IV^e/X^e siècle : « Ils professent que l'Être (*al-mawǧūd*) est une seule chose » ; cf. *Taḥqīq mā li-al-Hind...*, p. 29 (éd. Ḥaydar Ābād).

les plus viles ! Cette campagne triomphante a réussi à éclipser la présence spirituelle d'Ibn 'Arabī à Damas jusqu'au début du X^e/XVI^e siècle[27].

3 — Pour une histoire de l'origine du débat waḥdat al-wuğūd/waḥdat al-šuhūd

Le traitement hostile que réservaient certains *fuqahā'*, tels Ibn Taymiyya et Buḫārī comme ceux qui ont adopté la même position contre la doctrine d'Ibn 'Arabī, devait pousser certains mystiques à se soustraire de l'accusation de la *waḥdat al-wuğūd* et à se ranger derrière la bannière de la *waḥdat al-šuhūd*. C'est probablement le cas de quelques mystiques šāḏilites. M. b. M. Abū al-Ḥasan al-Aš'arī al-Bakrī (952/1545) déclara sans ambiguïté dans son épître sur le *tawḥīd* que l'unité est onto-visionnelle (*šuhūdiyya*) et non pas existentielle (*wuğūdiyya*)[28]. Plus nette est encore la position de M. b. 'Allān al-Bakrī al-Ṣiddīqī (1057/1647) qui opta pour la *waḥdat al-šuhūd* car elle est la voie de la confrérie Šāḏiliyya[29].

Prenons un autre cas plus complexe, celui de A. al-Sirhindī (1034/1624). Dans les *Maktūbāt*, ouvrage traduit en arabe au début du XIV^e siècle de l'hégire, fin du XIX^e siècle, on constate en général une différence mal définie entre la *waḥdat al-wuğūd* et la *waḥdat al-šuhūd*, en dépit de passages entiers où Sirhindī met en valeur la *waḥdat al-šuhūd* affirmant l'infériorité de la *waḥdat al-wuğūd*. Il modère ses positions dans d'autres passages ; il va jusqu'à dire que la polémique entre les adeptes des deux courants n'est qu'un problème de langage (*al-lafẓ*)[30]. Ailleurs, il précise que ceux qui critiquent Ibn 'Arabī risquent d'être dans l'erreur, et que ceux qui l'adoptent et acceptent ses écrits sont dans la même situation. Il admet en fait la personne mais il met ses livres à l'index[31]. Cette voie médiane de Sirhindī peut être justifiée par l'attachement de ce "rénovateur du deuxième millénaire" à la *sunna*.

Il y a d'ailleurs un courant se réclamant de la *waḥdat al-wuğūd* qui ne respecte pas la *šarī'a* ; ce courant fut critiqué par tous les adeptes d'Ibn

---

27. Voir 'Alī b. Maymūn al-Fāsī (917/1511), *Bayān ġurbat al-islām...*, ms. Berlin, We. 1545, ff. 1a-54a ; et *Risāla fī al-radd 'alā munkirī al-Šayḫ al-Akbar*, *id.*, p. 55a-60a.

28. « الوحدة شهودية، لا وجودية », cf. *Risāla laṭīfa fī al-tawḥīd*, ms. Berlin, We. 1706, f. 31a.

29. Cf. ms. Berlin, Spr. 677, f. 110b ; cf. sur le rapport entre Šāḏiliyya et *waḥdat al-šuhūd*, Anawati et Gardet, *La mystique musulmane*, Paris 1961, p. 83.

30. Cf. *Maktūbāt*, *op. cit.*, t. II, p. 72.

31. *Ibid.*, tome III, p. 98.

'Arabī. Tout ceci a donc conduit Sirhindī à «barrer la voie de l'apostasie à un grand nombre de pseudo-mystiques» [32].

Quant à Nābulusī, bien qu'il ait sans doute eu connaissance de l'œuvre de Sirhindī [33], il n'aborde pas le problème qui oppose les adeptes de la *waḥdat al-wuğūd* à ceux de la *waḥdat al-šuhūd*. Il reste fidèle à l'enseignement d'Ibn 'Arabī tel qu'il a pu le lire dans les *Futūḥāt* ou les *Fuṣūṣ*, et il est considéré comme l'un des grands mystiques ayant propagé la *waḥdat al-wuğūd*.

4 — La waḥdat al-wuğūd *et les autres courants mystiques*

Plusieurs indices nous ont conduit à conclure qu'al-Nābulusī était favorable à une mystique "d'élite", intellectuelle et cultivée. Il était quasiment hostile à l'aspect rituel et simpliste de la mystique populaire [34], et fut toutefois lui-même initié à deux confréries, d'abord la Qādiriyya [35] puis la

---

32. Cf. Ṣ. b. Ḥ. al-Qannūğī (1307/1889), *Abǧad al-'ulūm*, éd. 'Abd al-Ğabbār Zakkār, Damas 1989, vol. III, p. 229.

33. Nābulusī commenta certains propos ésotériques de Sirhindī et défendit ses idées dans une petite épître : *Natīğat al-'ulūm wa naṣīḥat ahl al-rusūm fī šarḥ maqālāt al-Sirhindī al-ma'lūm*. Cf. ms. autographe, Damas, fonds Ẓāhiriyya, 4008 (ff. 77a-86b). Pour les autres manuscrits, cf. *Thèse*, t. I, p. 157. Sur Sirhindī, cf. Y. Friedmann, *Shaykh Aḥmad Sirhandī*, Montrel-London 1977.

34. Sur la différence entre mystique intellectuelle, métaphysique et gnostique, d'une part, et mystique populaire des confréries, cf. Anawati et Gardet, *Mystique musulmane*, Paris 1961, p. 53. al-Nābulusī critique sévèrement les *šayḫ*-s de la mystique des *fuqarā'* (adeptes de la mystique populaire) dans leur attitude qui réduit la mystique à de petites prières (*aḏkār* et *awrād*), un pacte et quelques réunions. «Les *šayḫ*-s promettent aux *fuqarā'* le *fatḥ* (dévoilement mystique) sans aucune lecture ni enseignement des livres des mystiques accomplis [...]. Ceci n'a engendré parmi les *šayḫ*-s que jalousie, vanité, critique mutuelle et beaucoup d'inimitié. » Cf. *al-Rusūḫ fī maqām al-šuyūḫ*, ms. Berlin, We. 1631, ff. 190a-192b. Il critique ailleurs l'usage des tambourins, des flûtes, des drapeaux et des bannières que les *šayḫ*-s ont inventé. Ceci est selon al-Nābulusī de l'ignorance, du jeu et du désœuvrement. Cf. Ḥusayn al-Baytamānī, *al-Qawl al-ṣaḥīḥ al-wāḍiḥ...*, ms. Damas, fonds Ẓāhiriyya, 11242, f. 88, texte qui se trouve dans l'ouvrage de Nābulusī, *Kašf al-nūr...* ; cf. *Thèse*, t. I, p. 122-123. Cf. également Nābulusī, *Kašf al-sirr al-ġāmiḍ fī šarḥ dīwān Ibn al-Fāriḍ*, ms. Damas, fonds Ẓāhiriyya, 8285, f. 207b, où Nābulusī critique la transe (*al-tatwīr*) (= *al-taṭwīr* en arabe littéraire) comme étant le résultat de l'extase des *fuqarā' al-ṭuruq* (les adeptes de la mystique des conféries). Nābulusī a certainement subi l'influence d'Ibn 'Arabī puis d'al-Ğīlī. Concernant Ibn 'Arabī, cf. Ismā'īl Ibn Sawdakīn, *Wasā'il al-Sā'il*, éd. par Manfred Proftitlich, Mainz 1973, p. 16. A propos de Ğīlī (832/1428) et de son maître al-Ğabartī (832/1428), Nābulusī se réfère à *Marātib al-wuğūd...* de Ğīlī et résume quatre pages de son livre concernant la nécessité de la *muṭāla'at al-kutub* (lecture des livres). Cf. éd. Badawī 'Allām, Le Caire, s.d., p. 8-12. Comparer avec le texte résumé dans *al-Wuğūd al-ḥaqq* (texte arabe), p. 172 sqq.

35. Nābulusī fut initié à la *ṭarīqa qādiriyya* lors de son voyage à Istanbul en 1075 H. C'est à Ḥamā qu'il reçut de 'Abd al-Razzāq al-Kīlānī le pacte, la *ḫirqa*, *al-iğāza*, ainsi qu'un sabre hérité et transmis par la famille du *šayḫ*. Cf. Kamāl al-Dīn al-Ġazī, *al-Wird al-unsī....*, ms. provenant de collection privée (Muḥammad Adīb al-Nābulusī, ff. 70b-

Naqšabandiyya[36]. Il avait de plus des amis dans les milieux Mawlawiyya[37] mais il ne fit jamais parti de cette *ṭarīqa* comme l'indique l'article de l'Encyclopédie de l'Islam sur Nābulusī[38]. En dépit de ses affiliations, il n'initia aucun de ses disciples à l'une de ces confréries à l'exception peut-être de ses deux disciples Ḥusayn al-Baytamānī (1175/ 1762)[39] et Muṣṭafā al-Bakrī (1162/1749)[40], et aussi du vieux savant de Damas, Ilyās al-Kurdī (1138/1726)[41].

La mystique intellectuelle et cultivée mentionnée plus haut se reflète chez Nābulusī sur deux plans. Le premier est basé sur l'acquisition de la culture générale de son époque. Le second est basé sur une connaissance profonde des écrits des disciples d'Ibn 'Arabī. Dans *al-Wuǧūd al-ḥaqq*, Nābulusī se réfère aux ouvrages d'Ibn 'Arabī (638/1240) en premier lieu et aussi à ceux de ses disciples, Ibn Sab'īn (669/1270), al-Qūnawī (673/ 1275), al-Tilimsānī (690/1291), al-Farġānī (699/1299), al-Ǧabartī (806/ 1403), al-Ǧīlī (832/1428), al-Ǧāmī (898/1492), al-Suyūṭī (911/1505), al-Ša'rānī (973/1565), al-Qušāšī (1071/1661)[42]. D'autre part, la liste des

---

71b; cf. également Nābulusī, *al-Ḥaqīqa wa al-maǧāz*..., ms. arabe, B. N., Paris, 5042, ff. 49b-50b.

36. Nābulusī reçut la *ḫirqa naqšabandiyya* en 1087 H. de la main du Šayḫ Abū Sa'īd al-Balḫī, chez des amis; le lendemain, il fit acte d'allégeance à ce *šayḫ* à la Mosquée des Umayyades près du tombeau de Saint Jean-Baptiste; cf. *al-Wird al-unsī, op. cit.*, f. 67.

37. Nābulusī fut l'ami du *šayḫ* de la Takiyya Mawlawiyya à Damas, 'Alī. al-Qūnawī (1157 H.); cf. al-Murādī, *Silk al-durar*, t. II, p. 329-330; cf. également *E.I.*², t. I, 1960, p. 62.

38. Cf. « 'Abd al-Ġanī » *E.I.*², I, 62.

39. A propos d'al-Baytamānī (disciple de Nābulusī, cf. notre *Thèse*, vol. I, p. 67, 191) et de son initiation au *ḏikr* par l'attestation de l'Unique (*lā ilāha illā Allāh*). Cf. Ḥusayn al-Baytamānī, *Silsilat talqīn*, ms. Berlin, 1723, ff. 117a-120b; *al-Wird al-unsī*..., *op. cit.*, f. 106; *GAL*, II, 351, *S* III, 618.

40. Muṣṭafā al-Bakrī, cf. *E.I.*¹; *GAL*, II, 308; *al-Wird al-unsī, op. cit.*, f. 153. Il reçut la *iǧāza* des deux confréries Qādiriyya et Naqšabandiyya. Cf. *al-Fatḥ al-ṭariyy* ..., ms. Damas, fonds Ẓāhiriyya, 5316, f. 433b. Mais la *iǧāza*, à cette époque, n'avait qu'une valeur de *baraka*. Cf. J. S. Trimingham, *The sufi orders*, Londres 1971, p. 192-193.

41. La rencontre entre Nābulusī et Ilyās al-Kurdī, grand théologien de Damas, n'eut lieu qu'avant la mort de celui-ci. Ilyās al-Kurdī fut d'abord influencé par une personne qui, calomniant Nābulusī, lui affirma que ce dernier professait, dans son commentaire des *Fuṣūṣ al-ḥikam* d'Ibn 'Arabī, que « les choses sont Dieu » et qu'il croyait à l'incarnation. al-Kurdī, comme suite à la lecture du commentaire des *Fuṣūṣ*, écrit par Nābulusī, changea d'avis et rendit visite à celui-ci. Il emporta avec lui un vêtement blanc appelé *misliyya* et il demanda à al-Nābulusī de le vêtir de ce vêtement de sa propre main. Cet habit semble symboliser la *ḫirqa* en général, car al-Baytamānī, qui rapporte cette anecdote, ne donne aucune précision sur la *ṭarīqa* (confrérie) au nom de laquelle l'initiation fut donnée à al-Kurdī. Cf. *al-Qawl al-ṣaḥīḥ al-waḥīd, op. cit.*, f. 80 b; voir également *Thèse*, vol. II, 217 (21).

42. Cf. Morris, article *op. cit.*

autres mystiques cités dans *al-Wuğūd al-ḥaqq* est très longue[43]. Sur le rapport d'al-Nābulusī à Ibn 'Arabī, nous pouvons citer ici le rêve que fit Nābulusī en 1093 H. : « Je me suis vu, dit-il, comme si j'entreprenais d'achever les *Futūḥāt al-makkiyya* [...]. Il m'a semblé que les *Futūḥāt* n'étaient pas terminées, et que j'étais en train d'en compléter la rédaction et la composition par voie d'émanation et d'inspiration. »[44] Un an auparavant, un ami d'al-Nābulusī l'informe qu'il l'a vu en rêve. Ce rêve nous éclaire sur l'attachement d'al-Nābulusī à la *sunna* et à la personne du Prophète. L'ami d'al-Nābulusī lui raconte qu'il est entré dans une maison où se trouvait le Prophète ; après avoir présenté ses respects et salutations, il s'est assis avec les gens qui entouraient le Prophète. Il regardait ce dernier et le voyait tantôt sous son vrai visage tantôt sous celui d'al-Nābulusī[45]. Dans le même manuscrit qui relate une série de rêves, on peut lire qu'al-Nābulusī vit le Prophète plusieurs fois en songe au point d'être fasciné par son amour pour lui[46].

Une question reste ouverte, celle de la qualification de la doctrine d'Ibn 'Arabī. Certains penseurs arabes et occidentaux refusent de donner le titre de philosophe à l'école d'Ibn 'Arabī, contrairement à H. Corbin qui accuse ceux qui soutiennent ce point de vue de vouloir exclure « de l'histoire de la philosophie des provinces entières de la philosophie »[47]. Nous souscrivons à la thèse de Corbin pour considérer la doctrine d'Ibn 'Arabī et de ses disciples comme un effort philosophique constant qui sort du cadre de la philosophie conventionnelle et de la théologie rationnelle.

---

43. Ḏū al-Nūn al-Miṣrī (245/859), al-Bisṭāmī (261/875), al-Ğunayd (297/910), al-Ḥallāğ (309/921), al-Šiblī (334/946), al-Sulamī (412/1021), Abū Nu'aym al-Iṣbahānī (430/1038), al-Qušayrī (465/1072), al-Ġazālī (505/1111), 'Ayn al-Quḍāt al-Hamadānī (525/1131), Ibn al-'Arīf (536/1141), Arsalān (550/1155), Aḥmad al-Rifā'ī (578/1182), Ibn al-Fāriḍ (632/1235), al-Suhrawardī, l'auteur des *'Awārif* ('U. b. M.) (632/1234), Abū al-Ḥasan al-Šāḏilī (656/1258), Ibrāhīm al-Dasūqī (676/1277), Ḥ. al-Šīrāzī al-Balāsī (698/1298), Ibn 'Aṭā' Allāh (709/1309), 'Alī b. Wafā' al-Miṣrī (807/1405), Zakariyyā al-Anṣārī (al-Azharī) (926/1520), al-Munāwī (1031/1621), Nağm al-Dīn al-Ġazzī (1061/1648).

44. Cf. Kamāl al-Dīn al-Ġazzī, *Wird*, ms. *op. cit.*, f. 205. La présence des *Futūḥāt* dans *al-Wuğūd al-ḥaqq* est très forte ; il y cite les chapitres I, XXXI, XXXXIV, LXXVII, CXXXI, CCCXII, ainsi que d'autres parties de l'introduction et de la fin du chapitre sur la prière.

45. *Ibid.*, f. 204a.

46. Cf. *ibid.*, f. 214a, «وكدت أفتتن بالمحبة في الحضرة المحمدية»

47. Cf. H. Corbin, dans son introduction à l'ouvrage de Haydar Amoli, *Ğāmi' al-asrār* (La philosophie shi'ite), Paris-Téhéran 1969, p. 58-59. Corbin précise : « La conception d'une histoire de la philosophie islamique s'arrêtant avec la mort d'Averroès (1198), voire avec celle d'Ibn Ḫaldūn, est définitivement dépassée. Nous avons esquissé ailleurs comment les siècles qui ont suivi ont été dominés et stimulés par deux grands faits : l'œuvre d'Ibn 'Arabī d'une part, celle de Šihābaddin Yaḥyā Sohrawardī, šayḫ al-Ishrāq, d'autre part [...]. » Introduction d'Henry Corbin à Haydar Amoli, *Le texte des textes*, Paris-Téhéran 1975, p. 2.

Ce qui est constant chez Nābulusī, c'est cet enthousiasme dans la défense des idées de son maître Ibn 'Arabī et de ses successeurs. L'ontologie qui domine *al-Wuğūd al-ḥaqq* a un double aspect philosophi-que et théologique[48], mais la notion d'une expérience mystique qui conduit à une ontologie visionnaire nous met à une grande distance de cette doctrine. En dépit de cette distance qui nous empêche malheureusement de voir clairement, nous sommes contraint de nous satisfaire de cette imperfection de la connaissance mystique plutôt que de condamner sans appel cet effort philosophique.

Un dernier mot : espérons que ce travail aidera à combler les lacunes concernant l'histoire religieuse sous les Ottomans à Damas au XIe/XVIIe siècle. L'influence d'al-Nābulusī[49] mérite une étude à part; ceci pourra-t-il conduire à établir une jonction entre la pensée arabe du XVIIe siècle et celle de la *nahḍa* (renaissance) ?

En plus du titre de *muğtahid*[50], notre auteur mérite d'être qualifié de *muğaddid*. Sa créativité réside dans son rôle de défenseur et de diffuseur de la doctrine d'Ibn 'Arabī. Grâce à son expérience personnelle sur la voie mystique et à ses écrits, la pensée d'Ibn 'Arabī nous est devenue accessible. Pour un lecteur moderne, Nābulusī ouvre les portes sur un avant-goût de cette union de la conscience ontologique (*tawḥīd al-wiğdān*)[51]. Celle-ci n'étant que la vibrante réplique de « l'unicité de l'Être » doctrinale, le malentendu a pu naître lors de la séparation de ces deux notions.

---

48. Notre connaissance de la théologie post-classique étant très limitée, il faudra attendre que ce domaine soit mieux connu afin de pouvoir juger la critique par al-Nābulusī de la théologie rationnelle. Sur cette déficience de notre connaissance actuelle, cf. D. Gimaret, « Pour un rééquilibrage des études de théologie musulmane », in *Arabica*, tome XXXVIII, fasc. 1, mars 1991, p. 11-18.

49. Barbara Keellnr - H a consacré une étude à l'influence d'al-Nābulusī à travers ses disciples turcs; cf. la *Revue d'histoire maghrébine*, n° 59-60, Tunis 1990, p. 107-112.

Le premier à avoir signalé l'importance d'*al-Wuğūd al-ḥaqq* d'al-Nābulusī après la chute de l'Empire ottoman est un Turc, Ismail Fenni, *Vehdet'ī Vücud ve Muḥiddin'ī Arabi*, Istanbul 1928 (en caractère arabe, osmanli), p. 6, 128.

50. Le copiste Y. al-Biqā'i (m. après 1318/1900) d'un titre de *fiqh* ḥanafite : *al-Ġayṯ al-munbağis* d'al-Nābulusī, qualifie, au début du microfilm 'Ammān 465 (Université jordanienne, le ms. original se trouve à la bibliothèque du Congrès américain), Nābulusī d'*imām muğaddid*.

51. A propos de cette expression, voir *Kašf al-sirr al-ġāmiḍ fī šarḥ dīwān Ibn al-Fāriḍ*, ms. Damas, fonds Ẓāhiriyya, 8285, f. 235a (le commentaire du vers 532). Et sur la définition du mot *wiğdān*, cf. id., f. 278b (le commentaire du vers 772). Bien avant al-Nābulusī, Aḥmad al-Sirhindī parle de *dawlat al-wiğdān* (royaume de la conscience ontologique); cf. *Maktūbāt*, *op. cit.*, II, p. 69.

CHAPITRE VII

LA *WAḤDAT AL-WUĞŪD* COMME DOCTRINE D'ÉTAT À L'ÉPOQUE OTTOMANE

1 – Précisions à propos de la waḥdat al-wuğūd *comme doctrine d'État*

Nous nous limiterons ici à l'analyse et à l'édition de la *fatwā* [1] d'Ibn Kamāl Bāšā (940/1534) évoquée dans plusieurs écrits de Louis Massignon. Ce dernier puise ses renseignements dans un ouvrage de seconde main : *Ǧalā' al-'aynayn* de Nu'mān al-Ālūsī [2] qui critique ouvertement Ibn 'Arabī et ses disciples. « Ibn Kamāl Bāšā, précise Massignon, al-Kawrānī et al-Nābulusī ont même écrit qu'il faudrait faire confesser au commun des croyants que ce monisme était le seul sens recevable de la *šahāda* canonique. » [3]

Le texte dans lequel Nābulusī fait allusion à cette *fatwā* se trouve dans un petit traité sur la *waḥdat al-wuğūd*, intitulé *Īḍāḥ al-maqṣūd min ma'nā waḥdat al-wuğūd* [4]. Encore faut-il préciser qu'al-Nābulusī lui-même ne semble pas avoir eu en sa possession le texte de la *fatwā*. Il se réfère plutôt à Aḥmad al-Quššāšī al-Madanī (1071/1660) [5] (maître d'al-Kawrānī que mentionne Massignon).

---

1. Sur cette *fatwā* et ses critiques, cf. O. Yahya, *Histoire et classification de l'œuvre d'Ibn 'Arabī*, Damas 1964, vol. I, p. 134, n° 16. Il existe une autre critique (*radd*) de cette *fatwā* par Sayyid 'Ārif M. al-Ḥusaynī, Bibliothèque Sulaymaniye à Istanbul, fonds Rašīd Ef., 1437, f. 637.

2. *Ǧalā' al-'aynayn fī muḥākamat al-Aḥmadayn*, éd. Būlāq, Le Caire 1298 H./1881.

3. Cf. *La passion de Ḥallāǧ*, Paris 1975, t. III, p. 248.

4. Cf. *Thèse*, vol. I, p. 109-110 ; et le texte en arabe, éd. 'Izzat Ḥuṣariyya, Damas 1969. Autre édition précédente par R. P. Aġnaṭyūs 'Abduh Ḫalīfa, *al-Mašriq*, 47e année, 3e tome, mai-juin 1953. Ce texte est par ailleurs traduit en italien avec une introduction sur la *waḥdat al-wuğūd* d'al-Nābulusī. Cf. A. Ventura, « Un trattato di 'Abd al-Ġanī ... », *Rivista degli studi oriental*, vol. I-III, fasc. 1-2, Rome 1979, p. 119-139, avec traduction de la première partie du texte de la *fatwā*, p. 138, note 36.

5. Cf. *GAL*, II, 392, *S* II, 535 ; cf. également *E.I.*², t. V, p. 529. Al-Muḥibbī le considère comme l'*imām* des gens qui professent la *waḥdat al-wuğūd*. Cf. *Ḫulāṣat al-aṯar*, vol. I, p. 345

D'après une indication d'al-Nābulusī, al-Quššāšī, dans un traité (al-Nābulusī n'en mentionne pas le titre) sur la *waḥdat al-wuğūd*, copie une phrase autographe d'Ibn Kamāl Bāšā dans laquelle ce dernier déclare : « Le *waliy al-amr* [le sultan] doit contraindre les gens à adopter la *waḥdat al-wuğūd.* »[6]

Ce traité d'al-Quššāšī est intitulé *Kitāb kalimat al-ğūd bi-al-bayyina wa al-šuhūd 'alā al-qawl bi-waḥdat al-wuğūd*. Toutefois, l'extrait attribué à Ibn Kamāl Bāšā n'est pas identique avec le texte de la *fatwā*[7].

La version d'al-Quššāšī est très différente. En effet, celui-ci ne se réfère pas à l'original du texte que l'on attribue généralement à Ibn Kamāl Bāšā. S'agit-il d'une autre *fatwā* qui ne nous est pas parvenue ? L'avenir, peut-être, permettra de répondre mieux à cette question. Pour le moment, nous croyons qu'il s'agit de la même *fatwā* et que Quššāšī, en disciple zélé d'Ibn 'Arabī, a interprété le contenu de la *fatwā* pour lui donner un sens plus affirmatif et politique. Tout ce que nous pouvons dégager du texte de la "véritable" *fatwā*, c'est que le devoir du sultan est de corriger celui qui persiste dans la négation de la doctrine d'Ibn 'Arabī, car le sultan est chargé « d'ordonner le bien et d'interdire le mal » (cf. *infra*).

Le texte arabe de la *fatwā* d'Ibn Kamāl Bāšā que l'on édite ici (cf. *infra*) est consigné dans de nombreux manuscrits et différentes éditions critiques[8]. Nous nous sommes basé, quant à nous, pour cette édition, sur

---

6. Cf. 'Abd al-Ġanī al-Nābulusī, *Īḍāḥ al-maqṣūd* ..., éd. R. P. Aġnāṭyūs 'Abduh Ḫalīfa al-Yasū'ī, *al-Mašriq*, 47 (3), Beyrouth 1953.

«نقل العارف المحقق الشيخ أحمد القشاشي المدني رحمه الله تعالى في رسالته في وحدة الوجود عن ابن كمال باشا رحمه الله تعالى، ومن خطه نقل، كما صرح بذلك، أنه : «يجب على وليّ الأمر أن يحمل الناس على القول بوحدة الوجود.»

7. «[. . .] مفتي الديار الرومية ابن كمال باشا، فيما رأيته منقولاً عنه بخطه، قال : «يجب على وليّ الأمر أن يحمل الناس على القول بوحدة الوجود.»

al-Quššāšī al-Madanī, *Kalimat al-ğūd* ..., ms. collection privée de Faḫr al-Dīn al-Ḥasanī, communiqué par M. R. al-Māliḥ (photocopie personnelle).

Ce titre est rapporté par Ismā'īl Bāšā al-Baġdādī, *Hadiyyat al-'ārifīn*, Istanbul 1951, vol. I, p. 161. Il y a un ms. de ce traité d'al-Quššāšī à Istanbul, Bibliothèque Millet.

8. Outre les ms. utilisés dans notre édition critique, signalons les manuscrits suivants : Istanbul, Millet Kutuphanesi : fonds Ali Emeri, ff. 71b-72a.

Nous avons également consulté le manuscrit de Riyāḍ, 1454 (13), f. 128, dont le « King Faisal Center for Research and Islamic Studies » nous a aimablement communiqué une photocopie. Le texte de la *fatwā* est déjà édité par R. A. Nicholson ; cf. « The lives of 'Umar Ibnu'l-Fāriḍ and Muhiyyu'ddīn Ibnu'l-'Arabī » (extrait des *Šaḏarāt al-ḏahab*), in *JRAS*, London, octobre 1906, p. 814-815. Cf. également M. R. Ḥilmī, *al-Burhān al-azhar fī manāqib al-Šayḫ al-Akbar*, Le Caire 1326/1908, Maṭba'at al-sa'āda, p. 11-12.

deux manuscrits, malheureusement non datés mais dont les originaux sont contemporains de la période de la rédaction de la *fatwā* en question. Le premier est celui de Damas (fonds Ẓāhiriyya, 5089, f. 32). Il se trouve à la fin d'un traité de défense d'Ibn 'Arabī, *al-Nuṭq al-munbī 'an tarğamat al-šayḫ al-muḥyawī Ibn 'Arabī* d'Ibn Ṭūlūn[9]. Celui-ci fut le premier *imām* de la nouvelle mosquée que le sultan Salīm Ier avait construite sur le mausolée d'Ibn 'Arabī où il fut nommé début 924/mi-janvier 1517[10].

Le second manuscrit est celui de la Bibliothèque Sulaymaniye à Istanbul, fonds Nāfiḏ Bāšā, 685, qui regroupe plusieurs *fatwā*-s favorables à Ibn 'Arabī. L'originalité de cette version vient d'une information qui n'est mentionnée nulle part ailleurs et que l'on publie ici pour la première fois. On apprend en effet que la rédaction du texte originel de la *fatwā* est faite par un *muftī* (sur lequel le manuscrit ne fournit aucun renseignement, même pas le nom) à la demande d'un certain *šayḫ* nommé Muṣliḥ al-Dīn. Ce dernier soumet le texte à Ibn Kamāl Bāšā qui l'approuve et qui y appose sa signature. Si cette information est véridique, il est facile d'imaginer que le seul nom d'Ibn Kamāl Bāšā a éclipsé le véritable auteur.

Enfin, pour l'édition du ms. d'Istanbul, Suleymanie, fonds Aşir Efendi, 430, f. 108a, cf. É. Geoffroy, *Le soufisme en Égypte et en Syrie*, Université de Provence Aix-Marseille I 1993, t. I, p. 124, et t. II, p. 505, sous presse à l'IFEAD.

9. Le titre inscrit sur le ms. de Damas, Ẓāhiriyya (Maktabat al-Asad al-waṭaniyya), 5089, est le suivant : *Hāḏā al-kitāb fī-hi tarğamat al-Šayḫ al-Akbar* ... Il est cité dans le catalogue de M. R. al-Māliḥ, *Fahras maḫṭūṭāt dār al-kutub al-Ẓāhiriyya*, Damas 1978, t. I, p. 282, sous le titre : *Tarğamat al-Šayḫ al-Akbar*. M. al-Māliḥ renvoie à d'autres manuscrits du Caire portant le même titre. Quant à celui de Damas, il est anonyme. Mais il s'agit vraisemblablement du *Nuṭq* ... d'Ibn Ṭūlūn (953/1546), historien très fécond de Damas (cf. H. Laoust, *Gouverneur de Damas*, Damas 1952, introduction). D'ailleurs, le manuscrit arabe de Berlin (Spr. 552, catalogue d'Ahlwardt, n° 10098), intitulé *al-Nuṭq al-munabbī 'an tarğamat Ibn al-'Arabī li-Ibn Ṭūlūn*, n'est en fait qu'un résumé qui contient des données biographiques identiques à celles que renferme le manuscrit de Damas ; le début diffère toutefois légèrement. Le manuscrit de Berlin possède une page d'une épître d'Ibn Maymūn al-Fāsī (917/1511) qui est citée à la fin du ms. de Damas (f. 240). Ibn Ṭūlūn précise avoir consulté cette épître quelques années auparavant, mais il ne l'avait pas sous la main ; il s'agit du *Tanzīh al-ṣadīq 'an waṣf al-zindīq* de 'Alī b. Maymūn al-Fāsī (cf. ms. Berlin, Spr. 552, f. 39). Il semble que cette page soit écrite à la marge du ms. consulté par le copiste du ms. de Berlin, qui écrit en haut de celle-ci : [اعـ]لم أن أول هذا تعليق « Sache que le début de ceci est une note. » Note qui pourrait être rajoutée ultérieurement ?

10. Dans le ms. de Damas, Ibn Ṭūlūn signale que le sultan Sulaymān le Magnifique (fils de Salīm Ier) lui demanda dans une lettre officielle (*marsūm al-sulṭān*) d'écrire quelque chose sur le mausolée (*mazār*) d'Ibn 'Arabī, en l'année 939 H., soit une année avant la mort d'Ibn Kamāl Bāšā, l'auteur de la *fatwā*, et qui était à l'époque le *šayḫ al-islām*. On apprend d'autre part qu'une copie de sa *fatwā* fut consignée dans le mausolée d'Ibn 'Arabī. La copie d'Ibn Ṭūlūn (*imām* donc de cette mosquée construite à côté du mausolée) pourrait être faite sur la copie gardée dans le mausolée ? L'existence de la *fatwā* en question dans le mausolée d'Ibn 'Arabī est confirmée par Ibn al-'Imād al-Ḥanbalī, l'auteur de *Šaḏarāt al-ḏahab* ; cf. R. A. Nicholson, « The lives of 'Umar ... », *op. cit.* (p. 72, n. 3)

2– *Traduction de la* fatwā *d'Ibn Kamāl Bāšā*

« Voici une copie de la *fatwā* du Šayḫ Mašā'iḫ al-Islām Ibn Kamāl Bāšā [11] — que Dieu lui facilite autant de bien — concernant le Šayḫ Muḥyī al-Dīn Muḥammad b. 'Alī al-'Arabī — que Dieu ait son âme et que les pluies du pardon ne cessent [de tomber] sur lui —.

Au nom de Dieu, Clément et Miséricordieux [12].

[I] – Grâces soient rendues à celui qui a suscité des serviteurs dévoués pour hériter des prophètes et des envoyés. Prière et salut soient rendus à notre seigneur Muḥammad – l'Envoyé pour la réforme des égarés et des mauvais guides –, à sa famille et ses compagnons qui sont voués à l'application de la Loi éclairante.

Ô hommes, sachez que le grand maître, l'exemple honoré, le pôle des gnostiques, *imām* des monothéistes (*al-muwaḥḥidūn*), Muḥammad Ibn 'Alī Ibn al-'Arabī al-Ṭā'ī al-Ḥātimī al-Andalusī, est un docte et parfait initiateur, un guide vertueux. Doué de qualités d'âme merveilleuses et de prodiges extraordinaires, il est entouré de nombreux disciples agréés par les savants et les hommes de vertu. Quiconque le conteste serait dans l'erreur et le faux. S'il persiste à le contester, il serait dans l'égarement, et le sultan devra le corriger et le détourner de sa [mauvaise] croyance. En effet, le sultan est chargé d'ordonner le bien et d'interdire le mal.

Il a de nombreux ouvrages, dont les *Fuṣūṣ* de sagesse et les *Futūḥāt* mecquoises. Certaines des questions [qui y sont] abordées sont évidentes quant à la forme et quant au fond : elles sont conformes au commandement divin et à la Loi prophétique. D'autres sont inaccessibles à la compréhension des exotériques, mais non point aux gens du "dévoilement" et de l'ésotérisme. Celui qui n'accède pas au sens adéquat devrait s'imposer le silence, en l'occurrence. Dieu dit à ce propos : « Dieu seul nous mène sur les voies du salut ».

[II] – Cette copie (*al-ṣūra*) fut rédigée par le Šayḫ al-Muftī à la demande du Šayḫ Muṣliḥ al-Dīn – que Dieu ait son âme –. Par la suite, ce dernier exposa ce texte à [Ibn] Kamāl Bāšā Zādé – que Dieu ait son âme –. Il a validé par sa signature ce que le Šayḫ al-Muftī avait écrit – que Dieu le garde –. Grâces soient rendues à Dieu seul.

[III] - [La validation et l'adoption du texte de la *fatwā* précédente par Ibn Kamāl Bāšā]

---

11. Cf. *E.I.*², t. IV (1976), p. 913 A ; V. L. Ménage dans l'article consacré à Ibn Kamāl Bāšā (Kemāl Pasha-Zāde) fixe la date d'une *fatwā* qui pouvait être celle-ci, en 923/1517, lors de la conquête de la Syrie et de l'Égypte par Salīm Ier : « Au cours de cette campagne, écrit-il, [Ibn Kamāl Bāšā] délivra une *fatwā* en faveur de l'orthodoxie d'Ibn 'Arabī. »

12. Ce passage (les cinq lignes précédentes) se trouve uniquement dans le ms. de Damas, fonds Ẓāhiriyya (Maktabat al-Asad al-waṭaniyya), 5089, f. 32a, à la fin du traité d'Ibn Ṭūlūn, *al-Nuṭq al-mubīn* ...(?), *op. cit.*, rédigé en 939 H., une année avant la mort d'Ibn Kamāl Bāšā.

Copie conforme de sa signature : En toute responsabilité (*mas'ūlan*), Dieu seul nous mène sur les voies du salut. Et c'est vers lui que nous retournerons.

Rédigé par le démuni Aḥmad Ibn Sulaymān Ibn Kamāl – que le Roi sublime lui pardonne –. » [13]

3 – *Texte arabe de la* fatwā *d'Ibn Kamāl Bāšā*

وهذه صورة فتوى شيخ مشايخ الإسلام، ابن كمال باشا، يسّر الله له من الخير ما شاء، في خصوص الشيخ محيي الدين محمد بن علي بن العربي رحمه الله تعالى، ولا زالت عليه سجال الغفران تتوالى .

بسم الله الرحمن الرحيم

[I] الحمد لمن جعل من عباده العلماء المصلحين[١]، و[٢]ورثة الأنبياء والمرسلين، والصلاة والسلام على سيدنا محمد، المبعوث لإصلاح الضالّين والمضلّين، وآله وصحبه المجدّين[٣]، لإجراء الشرع المبين . وبعد.

أيها الناس : اعلموا أن الشيخ الأعظم، المقتدى الأكرم، قطب العارفين، وإمام الموحدين، العارف محمد[٤] بن علي ابن[٥] العربي الطائي[٦] الأندلسي، مجتهد كامل ومرشد فاضل، له مناقب عجيبة، وخوارق عادية، وتلامذة كثيرة مقبولة عند العلماء والفضلاء .

فمن[٧] أنكره[٨] فقد أخطأ وزلّ[٩] . وإن أصرّ في إنكاره فقد ضلّ؛ يجب على السلطان تأديبه، وعن هذا الاعتقاد تحويله . إذ السلطان مأمور بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر .

وله مصنفات كثيرة، منها *فصوص حكمه*[١٠] ، و*فتوحات مكيه*[١١] . بعض مسائلها معلوم اللفظ والمعنى، وموافق للأمر[١٢] الإلهي، والشرع النبوي . وبعضها خفي عن إدراك أهل الكشف الباطن. فمن لم يطلع على المعنى المرام يجب عليه السكوت في هذا المقام، لقوله سبحانه و[١٣]تعالى : «ولا تَقْفُ ما ليس لك به علم . إن السمع والبصر والفؤاد، كل أولئك كان[١٤] عنه مسؤولاً .» [الإسراء ١٧ : ٣٦]

والله تعالى[١٥] الهادي إلى سبيل[١٦] الصواب، وإليه المرجع والمآب[١٧] .

[II] كتب الشيخ المفتي هذه الصورة بطلب الشيخ مصلح الدين رحمه الله . ثم عرض مصلح الدين هذه الصورة إلى [ابن] كمال باشا زاده، رحمه الله تعالى، فأمضاها على ما كتب الشيخ المفتي

13. Le texte de la *fatwā*, comme on le constate, se divise en trois parties. La première est celle rédigée par un *muftī* à la demande d'un certain *šayḫ*, Muṣliḥ al-Dīn. La seconde partie et les précisions qu'elle contient sont citées uniquement dans le ms. d'Istanbul, fonds Nāfiḏ Bāšā, 685 (début du ms.). Elle est éditée ici pour la première fois. La troisième partie, nettement moins longue, est en fait la confirmation et la légalisation de la *fatwā* par Ibn Kamāl Bāšā. Très tôt, à notre avis, les historiens qui utilisèrent cette *fatwā*, ainsi que les copistes, l'attribuèrent directement à Ibn Kamāl Bāšā du fait qu'il avait apposé sa signature au bas du texte.

سلمه[18] الله تعالى آمين . والحمد لله وحده[19] .

[III] صورة إمضاه : «مسؤولاً والله الهادي إلى سبيل الصواب، وإليه المرجع والمآب.» حرره الفقير أحمد بن سليمان بن كمال، عفى عنه الملك المتعال .

---

* هذا المقطع، منذ البداية : «وهذه صورة فتوى . . .» وحتى نهاية البسملة، انفردت به مخطوطة دمشق، ظاهرية ٥٠٨٩ ق ٣٢ أ. وهي المخطوطة المعتمدة في تحقيق هذا النص . أما المخطوطة الأخرى التي قابلناها بها ، فرمزنا لها بحرف (ن) . وهي موجودة في مكتبة السليمانية بإستنبول ، مجموعة نافذ باشا رقم ٦٨٥ .

١ – ن : المخلصين

٢ – «و» غير موجود في ن

٣ – ن : المجتهدين

٤ – ن : محيي الدين

٥ – غير موجود في ن

٦– الطائي الخاتمي (= الحاتمي ؟)

٧ – ن : ومن

٨ – ن : أنكر

٩ – غير موجود في ن

١٠ – ن : حكمية

١١– ن : مكية

١٢– غير موجود في ن

١٣– – ن (سبحانه و)

١٤– غير موجود في ن

١٥– غير موجود في ن

١٦– غير موجود في ن

١٧– غير موجود في ن (وإليه المرجع والمآب) ؛ هذا القسم [I] من النص الذي يبدأ بـ «الحمد لمن جعل من عباده العلماء . . . مشترك بين مخطوطة دمشق ومخطوطة استنبول (السليمانية) نافذ باشا رقم ٦٨٥ ، الورقة الرابعة آ و ب قبل الترقيم .

١٨ – يستشف من قراءة هذا المقطع أن هذا النص كتبه الناسخ في أثناء حياة المفتي («سلّمه الله تعالى») المجهول . وبعد وفاة مصلح الدين، المجهول أيضاً، وابن كمال باشا، حيث ورد بعد ذكر اسمهما عبارة : «رحمه الله» .

١٩ – المقطع الثاني [II] من «كتب الشيخ المفتي» إلى «والحمد لله وحده» انفردت به مخطوطة (ن) دون سائر المخطوطات . وهو ينشر لأول مرة .

RÉSUMÉ

'Abd al-Ġanī al-Nābulusī (m. 1143/1731) est l'auteur d'*al-Wuǧūd al-Ḥaqq*, dont la rédaction est achevée le samedi 13 *Raǧab* 1104/21 mars 1693, et qui est édité ici sur la base de trois manuscrits.

Deux motifs se trouvent à l'origine de la composition de ce traité. Le premier, explicite, est celui d'un exposé "systématique" de la doctrine de la *Waḥdat al-Wuǧūd* (Unicité de l'Être). L'auteur, se réclamant de cette doctrine, se réfère constamment à Ibn 'Arabī (m. 638/1240) et à ses disciples dont il prend la défense.

Le deuxième, implicite, constitue sans doute le motif inavoué de la rédaction. Il s'agit de réfuter les attaques de *Fāḍiḥat al-mulḥidīn*, œuvre polémique attaquant Ibn 'Arabī et particulièrement son ouvrage *Fuṣūṣ al-ḥikam*, écrite en 834/1431 par Muḥammad b. Muḥammad al-Buḫārī (m. 841/1438), et par ailleurs souvent attribuée à son maître al-Taftāzānī (m. 792/1390).

La construction philosophico-mystique de l'exposé et les bases théologiques de la polémique entre al-Nābulusī et al-Buḫārī font de cette œuvre une référence fondamentale pour l'histoire de la pensée religieuse et philosophique à Damas à la fin du XVII^e^ siècle.

ABSTRACT

'Abd al-Ġanī al-Nābulusī (d. 1143/1731) is the author of *al-Wuǧūd al-Ḥaqq*, a work completed on 13 *Raǧab* 1104/21 March 1693 and which is here edited according to three manuscripts.

There are two underlying reasons behind the compositon of this work. The first, which is explicit, aims to give a "systematic" presentation of the doctine of the *Waḥdat al-Wuǧūd* (Unicity of Existence). The author, who claims adherence to this doctrine, makes constant references to Ibn 'Arabī (d. 638/1240) and his disciples with whom his sympathies lie.

The second, implicit reason, might well be the unadmitted motive for the composition of the work. Its purpose is to refute the attacks of *Fāḍiḥat al-mulḥidīn*, a polemic work criticizing Ibn 'Arabī and in particular his *Fuṣūṣ al-ḥikam*, written in 834/1431 by Muḥammad b. Muḥammad al-Buḫārī (d. 841/1438), but often attributed to the latter's master al-Taftāzānī (d. 792/1390).

The philosophical and mystical reasoning of the essay as well as the theological bases of the polemic existing between al-Nābulusī and al-Buḫārī make this work a fondamental reference for the history of religious and philosophical thought in Damascus at the end of the XVII^th^ century.